3 1 22960 4
D
DS
101
R45
t.65
c.1
ROBARTS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
Le Ords
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1913

436223
6.6.45

DS
101
R45
t.65

L'ESSENCE DU PHARISAÏSME

L'ardeur avec laquelle on a scruté au siècle dernier les problèmes des origines chrétiennes ne s'est point ralentie. Et l'on voit constamment surgir de nouveaux travaux, qui intéressent, directement ou indirectement, le judaïsme de l'époque évangélique : c'est une période de l'histoire qui ne cessera pas de sitôt de provoquer des recherches et des controverses passionnées. La société où le christianisme a pris naissance est aujourd'hui mieux étudiée qu'autrefois grâce à une plus grande vulgarisation et utilisation des sources juives, et grâce aussi à la méthode scientifique qui prévaut dans leur classement et leur examen ; et l'attention que prêtent de nos jours bon nombre de savants chrétiens aux textes mieux dépouillés de la littérature rabbinique est faite pour renouveler des questions très rebattues, mais encore insuffisamment éclaircies. Il s'en faut néanmoins qu'on aborde ces questions avec toute l'objectivité souhaitable. Les auteurs chrétiens les plus au courant de la littérature juive et les plus résolus à en faire état n'apparaissent pas toujours exempts de l'esprit de tendance, et s'ils ne méconnaissent pas de parti pris des textes irrécusables, s'ils s'efforcent de rendre justice aux docteurs et aux scribes, ils ne peuvent se défaire dans leur appréciation du judaïsme primitif d'une disposition d'esprit initiale qui les empêche souvent de le bien entendre. Le Nouveau Testament est pour eux le couronnement d'une évolution religieuse dont les écrits de l'Ancien, échelonnés selon les résultats de la critique biblique, permettent de dessiner la courbe. Mais le judaïsme des scribes, successeurs d'Ezra, reste, pour eux, en dehors de cette évolution vivante. Infidèle à la foi libre et féconde des prophètes, paralysé dans les mailles de plus en plus serrées d'un légalisme lourd et stérilisant, il n'a plus gardé que la lettre des précieux enseignements du passé, et la lettre a tué l'esprit. La haie jalouse

mise autour du jardin l'a étouffé, et il n'y a presque plus que des broussailles. Heureusement que parmi ces broussailles, ou plutôt à côté d'elles, a poussé un nouveau rameau où s'est réfugiée toute la sève du génie prophétique, et ce rameau nouveau en est devenu le plus magnifique et le plus complet épanouissement. Nos modernes théologiens ont beau être émancipés des formules dogmatiques d'autrefois et avoir exploré le sol juif où cette renaissance s'est produite, l'antithèse reste bien nette et bien affirmée chez eux entre le christianisme et le judaïsme rabbinique. Tout le merveilleux, toute la thaumaturgie du Nouveau Testament écartés, il n'en demeure pas moins que la foi de Jésus, quoique frère d'origine, de langue, d'éducation première des Juifs de son temps, diffère de leur foi comme le jour de la nuit, comme un être vivant d'une momie. Au fond, c'est toujours la même conception qui reparaît, celle du judaïsme apprécié moins en lui-même que par contraste avec le christianisme et complaisamment noirci en vue de mettre mieux en lumière les traits du nouveau venu. Le retentissant ouvrage d'Adolf Harnack sur l' « Essence du christianisme », paru à l'aube du xxe siècle, a donné à cette conception en quelque sorte classique toute l'autorité nouvelle que peut lui conférer la parole d'un savant aussi éminent et d'un théologien aussi exempt en apparence de prévention. Les jugements sévères portés par le professeur d'histoire ecclésiastique de Berlin et par tant d'autres sur le judaïsme du temps de Jésus ont suscité nombre de protestations de la part de rabbins, qui, une fois de plus, avec plus ou moins de talent, en ont entrepris la défense et ont opposé à l' « Essence du christianisme » « l'Essence du judaïsme ».

On a retracé, ici-même, il y a quelques années[1], ce nouvel épisode d'une controverse séculaire, résumé les argumentations des deux partis en présence, et montré plus spécialement ce qu'est en droit de répondre et d'affirmer une apologétique juive bien informée. Mais de telles démonstrations ne convaincront jamais l'adversaire. De part et d'autre on reste sur ses positions, et le débat s'éternise. La raison en est qu'il n'y a pas là seulement une question de science, mais de conscience ; que ce qui plane sur la discussion, quoi qu'on en ait, c'est ici la conviction que le christianisme a frappé de déchéance la forme religieuse du judaïsme, et là que le christianisme au fond n'a rien dit d'essentiel qui n'ait été dit avant lui, et qu'il n'est qu'un judaïsme émancipé de la Loi, altéré bientôt par une dogmatique nouvelle, incompatible avec le

1. M. Liber, *L'esprit du christianisme et du judaïsme*, *Revue*, LI, 191 ; LII, 1.

monothéisme pur. Or, ce qu'il faudrait pour apprécier sainement les polémiques du passé, c'est laisser de côté résolument toute arrière-pensée d'apologétique, ne pas se demander ce qui valait mieux de telle ou telle forme religieuse, car, dans une question ainsi posée, on décide toujours par des raisons qui ne sont pas d'ordre scientifique, et examiner uniquement, à la lumière de l'histoire et des textes authentiques, ce qu'a voulu être et ce qu'a été réellement la forme religieuse considérée.

I

Voilà justement ce qu'a tenté de faire, dans un ouvrage récent qui vient à son heure, M. R. Travers Herford [1], déjà connu par une excellente étude sur le « christianisme dans le Talmud et le Midrasch [2] ». M. Herford s'est avisé qu'un malentendu fondamental vicie le jugement des auteurs qui ne connaissent le judaïsme pharisien que par le Nouveau Testament. Depuis les premiers qui se sont fait leur opinion d'après les fameuses imprécations contre les « pharisiens hypocrites » jusqu'à ceux qui, avec moins de passion, mais l'esprit hanté par l'antique anathème, dénoncent l'éternelle « Schriftgelehrsamkeit », tous ont méconnu le caractère vrai et, pour employer le mot en vogue, l'« essence » de la religion selon la Tora, qui est précisément le pharisaïsme.

« Le pharisaïsme, dit M. Herford [3], a eu dans l'histoire une triste destinée. Rarement les chrétiens ont eu l'occasion de connaître ce qu'il signifiait réellement, et peut-être plus rarement encore le désir de profiter d'une telle occasion... Si des hommes instruits tels que Lightfoot, Wagenseil et principalement Eisenmenger, ont exploité la littérature rabbinique presque d'un bout à l'autre, ce fut surtout dans le but de vilipender ce qu'ils y trouvaient. Et de nos jours, quoiqu'on ne trouve plus parmi les savants qui étudient le Talmud cette fureur injurieuse d'un Eisenmenger, il y a toujours cette habitude invétérée de considérer le judaïsme rabbinique comme un moyen d'exalter le christianisme... Il est bien rare qu'on essaye d'étudier ce qu'il signifie réellement pour ceux qui s'y tiennent comme à leur religion, qui y vivent et y meurent depuis deux mille ans ». Le récent ouvrage d'Oesterley et Box, *The*

1. *Pharisaism, its aim and its method*, Williams et Norgate, Londres, 1912, in-8° de VII-340 p.
2. Cf. *Revue*, t. XLVIII, p. 290.
3. P. 331.

Religion and Worship of the synagogue, malgré le sincère désir d'impartialité qui l'anime, juge encore le rabbinisme, dit M. Herford, « by the standard of the christian religion ». Or, « le temps est venu de reconnaître au pharisaïsme le droit d'être jugé à son propre point de vue » (p. 334).

C'est dans ce dessein que M. Herford a pris la plume et l'on peut dire que jamais critique plus objective n'a été tentée, tant dans l'Église que dans la synagogue, que celle de l'auteur de *Pharisaism, its aim and its method*. Ce livre n'est pas un panégyrique, mais un acte de stricte justice et une sereine étude de psychologie historique. L'homme qui l'a écrit est un chrétien, de la nuance la plus libérale, mais qui reconnaît formellement en Jésus « the greatest man who ever lived in regard to his spiritual nature » (p. 114). L'objectivité chez un auteur qui conserve son point de vue religieux personnel n'en a que plus de mérite et de prix.

M. Herford était fort bien préparé à sa tâche. Il y a trente ans qu'il pratique la littérature rabbinique et midraschique, et cette littérature a révélé peu à peu à son intelligente et pénétrante sympathie la mentalité vraie du scribe et du pharisien tant décriés. Un fait l'avait frappé, dont il soulignait déjà l'importance en 1903, c'est que, si le judaïsme rabbinique est à un autre pôle de la pensée religieuse que la religion de Jésus, « il s'est montré, au même titre qu'elle, ainsi qu'en témoignent dix-neuf siècles d'histoire, capable de toutes les fonctions d'une religion vivante [1] ». Or le judaïsme rabbinique du Talmud et des époques postérieures est l'héritier incontesté et le continuateur fidèle du pharisaïsme ; il faut donc croire que le pharisaïsme n'a pas été si dénué d'âme et d'esprit, si dégénéré de l'ancien prophétisme qu'on se plaît trop souvent à le représenter. La suite de ses études n'a fait que convaincre davantage M. Herford du caractère superficiel et inexact des interprétations qui avaient cours relativement à la conception centrale du pharisaïsme, à savoir la religion de la Tora, et c'est à l'expliquer, à la mettre dans tout son jour, à en montrer la méthode et les conséquences, que l'auteur a dépensé le meilleur de ses efforts et de son talent.

II

La « théorie de la Tora » est exposée au second chapitre du livre, le premier étant consacré à une esquisse historique du pharisaïsme

1. *Christianity*, p. 360.

sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. M. Herford dit partout la « Tora » et non la Loi, ce qu'il justifie par une remarque faite maintes fois par les apologistes du judaïsme, mais qu'on aime à retrouver sous une plume non suspecte de partialité, c'est que l'hébreu « Tora » n'a pas pour équivalent exact le mot « Loi », quoique cette traduction ait pour elle l'autorité fort ancienne de la Septante, qui a rendu Tora par νόμος. Et justement, cette version, non pas fausse, assurément, mais inadéquate, est à l'origine de bien des malentendus : reproduite par le Nouveau Testament, elle a été en partie la cause de l'injuste limitation de sens qui a voulu réduire le judaïsme à n'être qu'une norme légale, rigide et formelle, ne pouvant exercer, dans le domaine de la théorie, qu'une intelligence raisonneuse, volontiers subtile ou pédante, et, dans la pratique, qu'une volonté asservie. Tora, cela signifie, et dès les premiers emplois du mot, « doctrine, enseignement », puis, plus spécialement, enseignement de caractère religieux, rituélique, apanage des prêtres dans l'antique Israël, enfin un corps d'enseignements variés placés sous le nom et l'autorité de Moïse. Il est vrai que c'est surtout sous forme de préceptes et de commandements que la Tora est apparue dans l'ensemble des codifications dont s'est formé le Pentateuque ; mais le Pentateuque n'est pas tout à fait la même chose que la Tora. Il en diffère comme le vase de son contenu. Bref, le mot est si riche de sens, qu'il vaut mieux le conserver tel quel, sans le traduire. Cette Tora fut présentée aux Juifs par Ezra comme la révélation de Dieu à Moïse, et l'œuvre propre d'Ezra fut d'accentuer l'obligation de la réalisation individuelle de la Tora dans la vie. Les prophètes avaient été de sublimes prédicateurs de justice, mais en dépit de leur zèle et des enseignements des prêtres, l'amère leçon de l'exil prouva qu'Israël n'avait pas servi son Dieu comme il l'aurait dû. Ce fut le rôle d'Ezra de tirer la leçon de la catastrophe et d'en empêcher le retour en façonnant la vie religieuse d'Israël par une discipline rigoureuse. Ezéchiel avait jeté le germe de cette réformation ; ce germe porte ses fruits sous Ezra. Entre les prophètes et lui, point de réelle solution de continuité. Simple différence de méthode et d'application, non de principe. Il s'agit de réaliser dans la vie de chacun la conception prophétique des rapports entre Dieu et son peuple. La sévère prohibition des mariages mixtes, la cruelle dissociation des unions déjà conclues sont des corollaires logiques de l'acceptation de la Tora définitive. L'observation du Sabbat, les autres prescriptions du programme consigné dans le xe chapitre de Néhémie et qui n'exprime d'ailleurs qu'une partie des devoirs imposés, ont eu

pour but de faire d'Israël une corporation fermée. C'est l'origine de la fameuse « haie » mise autour de la Tora, abusivement confondue par beaucoup avec celle-ci, alors que cette clôture n'était destinée qu'à permettre à la vie selon la Tora de s'épanouir librement et sans entraves. Un Juif, dit M. Herford, pouvait parfaitement vivre en règle avec la Tora, remplir ses devoirs envers Dieu et les hommes, méditer, prier, sans avoir conscience de cette limitation, tant qu'un contact brutal, un choc avec l'extérieur ne l'en avait point averti (p. 68). Ezra, précurseur du rabbinisme, n'a donc point condamné Israël à un légalisme stérile. Sans doute, en cherchant ainsi à l'isoler de l'ambiance non juive, il a restreint son développement général, « humain », et l'on peut regretter que les Juifs, du moins ceux qui ont été fidèles à la tendance qui s'est affirmée la plus vivace — car il y a eu d'autres courants et d'autres directions, — n'aient point participé à la culture gréco-latine et vu ainsi s'ouvrir d'autres horizons de manière à élargir leur pensée, mais on peut croire que, sans Ezra, c'en était fait de l'élément qui seul, à un moment de l'histoire, fut en état de conserver et de perpétuer l'héritage prophétique. La Tora a donc été l'instrument de la réalisation individuelle du programme général et idéal signifié par les Isaïe et les Jérémie. Elle a peut-être propagé une religiosité moins élevée, moins sublime que la libre inspiration des grands voyants, mais il est de fait que le Juif ordinaire, en faisant de la Tora le guide suprême de sa conduite, a atteint un degré de spiritualité qui a très certainement manqué à l'Israélite d'avant l'exil. Il est faux de prétendre que la Tora n'ait apporté que des préceptes légaux et ait fait tarir la source de la ferveur sincère, la joie du service désintéressé de Dieu, du rapport personnel de la conscience avec la Divinité. Ezra n'a point rabaissé la religion. Et il n'y a pas de raison d'admettre que le niveau religieux ait fléchi au cours du développement que la conception de la Tora a pris jusqu'au Talmud, car cette conception est demeurée la même en son essence. Les rabbins de l'époque pharisienne et du Talmud n'ont fait que manifester, plus qu'Ezra ne le pouvait à son heure, la plénitude et la richesse de la Tora acceptée comme la révélation divine.

La preuve que la vie spirituelle s'est développée sous l'impulsion donnée par Ezra, M. Herford la trouve dans le succès, autrement incompréhensible, de l'institution de la Synagogue et dans la rédaction du Psautier. La synagogue avec sa double fonction, prière collective et enseignement, est un fait sans précédent ; on n'en connaît point l'origine exacte ; on en sait toutefois la fortune écla-

tante. Et l'on voit d'autre part qu'elle s'est développée en même temps que s'affirmait la conception de la Tora. La synagogue a été l'exaltation de cette idée, puisqu'elle a journellement favorisé et l'étude et la pratique de la Tora. Et elle est devenue, d'ailleurs, le type et le modèle du culte chrétien. La Tora ne saurait donc être accusée d'avoir paralysé la vie spirituelle du judaïsme. D'autre part, le Psautier offre beaucoup de morceaux qui s'accordent mieux avec le service tout simple de la synagogue qu'avec l'appareil pompeux du Temple. Plus on fait descendre, comme le veut l'exégèse moderne, la date de l'achèvement du Psautier, plus on le met en corrélation avec le judaïsme façonné par la Tora, — certains psaumes sont tout à fait imprégnés de l'esprit pharisaïque, — plus on met en évidence que la religion de la Tora ne saurait être le sec formalisme qu'on affirme comme un axiome. Mentionnons ici la judicieuse étude que fait M. Herford, au dernier chapitre de son livre, du psaume CXIX. On sait combien la monotonie et la facture toute mécanique de ce psaume ont exercé la verve des critiques modernes : ils raillent volontiers le pédant qui a tenu la gageure des « huit alphabets ». Ils oublient que le genre alphabétique n'a pas nui autant qu'on le prétend à la fraîcheur et la sincérité de l'inspiration des écrivains bibliques ; mais ce que M. Herford met en valeur, c'est la ferveur réelle de la méditation du psalmiste qui s'exerce tant sur l'excellence divine de la Tora et la bonté de Dieu qui l'a révélée que sur l'obligation qu'il a d'en accomplir les préceptes ; s'il y a moins de poésie là qu'ailleurs, il n'y a pas moins de joie, de libre élan, et de sentiment de la réalité vivante de Dieu.

III

Ces considérations ont permis à M. Herford de relier logiquement l'époque d'Ezra à celle où le pharisaïsme est devenu un élément distinct de la vie nationale du judaïsme. Le développement historique est plus malaisé à suivre. Et ce n'est qu'à coup d'hypothèses qu'on peut essayer de tracer l'évolution de la communauté religieuse organisée par Ezra et Néhémie jusqu'à l'époque où la secte pharisienne devint prépondérante. M. Herford l'a essayé, à titre de simple esquisse d'ailleurs, dans son premier chapitre.

Il n'a pas voulu proposer une monographie complète des Pharisiens, et on ne peut que l'en louer, car l'histoire des origines du pharisaïsme est fort obscure, et le nouveau document, récem-

ment découvert et diversement commenté, relatif à la secte sadducéenne[1] n'est pas fait, malgré ses révélations, pour rendre le problème plus aisé à résoudre. Il faut donc se contenter de noter le lien vraisemblable qui unit les Pharisiens aux Hasidéens de l'époque maccabéenne et ceux-ci au noyau de fidèles adeptes de la Tora formé par les Soferim et les hypothétiques membres de la Grande Synagogue. M. Herford, assez traditionnaliste, croit fermement à l'existence de ce corps et fait des hommes de la Grande Synagogue l'équivalent des Soferim de la tradition rabbinique. Il allègue, en faveur de la valeur documentaire de la mischna qui les concerne dans le premier chapitre d'Abot, d'abord l'anonymat et ensuite le fait qu'une seule et unique maxime leur est attribuée. Si le document était fantaisiste, on aurait prêté davantage à une autorité aussi vénérable. Il y a de la finesse dans cette observation, mais on a montré bien des fois combien il est difficile de faire de l'histoire avec une page peut-être tendancieuse, qui indique la chaîne de la tradition en négligeant les prêtres, en négligeant aussi, chose à remarquer, celui que M. Herford pose comme le vrai précurseur de la tendance pharisaïque, à savoir Ezra. Quelle a été au vrai la destinée du petit groupe formé par lui au milieu des autres éléments se réclamant aussi du passé, et qu'on retrouve, eux ou leurs successeurs, à l'époque de Jésus, Sadducéens, Esséniens, Hellénistes, et ceux que M. Herford appelle les « Apocalyptists », c'est ce qu'il est bien hasardeux de vouloir déterminer dans l'état actuel de la science. En tout cas, le tracé schématique qu'il en propose n'est pas dénué de vraisemblance.

Je ne sais si, comme l'affirme un peu arbitrairement notre auteur (p. 32), nul ne peut être comparé à Ezra, au point de vue de l' « énergie spirituelle », parmi les docteurs qui se sont succédé jusqu'à Akiba (et Hillel? et Yohanan ben Zaccaï?), mais il est probable, en effet, qu'Ezra est celui qui a donné le coup de barre décisif au judaïsme post-exilique et il semble bien aussi que, *mutatis mutandis*, c'est le même esprit qui a animé la société religieuse dont il a été l'âme et celle dont la physionomie morale se laisse apercevoir dans les documents rabbiniques très postérieurs à son temps. Et comme il est indéniable qu'une chaîne relie ces époques, bien qu'on n'en voie plus tous les anneaux, M. Herford a pu légitimement dessiner le type du pharisien, du docteur en Tora à travers les siècles.

Revenons à la « théorie de la Tora ». La Tora a produit d'âge en âge,

1. Voir I. Lévi, *Revue*, LXI, 161 ; LXIII, 1.

des séries d'interprètes, autorisés par une procédure d'ordination insuffisamment connue, pour les premiers temps du rabbinisme, à mettre au jour ou à adapter les richesses qu'elle recélait, à dire tout ce qu'elle commandait aux fidèles Pour toutes les circonstances où la Tora était muette ou ne prescrivait rien d'explicite, il appartenait à ces interprètes qualifiés de décider conformément à l'esprit de la Tora et selon certaines règles. Règles et décisions, la « Tradition des ancêtres », la future Halacha, tout cela, dans la conviction des docteurs, n'est rien de surajouté, ce n'est pas une autre Tora, c'est la Tora elle-même, dont ils « explicitent » seulement toute la puissance virtuelle d'enseignement, de direction ou d'édification. La Tora est inépuisable, étant l'expression de la volonté de Dieu ; et tout l'immense labeur qui a abouti au Talmud n'est que le déploiement, l'épanouissement progressif des virtualités infinies de la Tora. C'est ce que M. Herford s'efforce de mettre en lumière en montrant du même coup les deux routes que ce développement a pris : Halacha et Haggada, la sorte de malentendus dont le mot Halacha, comme celui de Tora, a été le prétexte, et il explique comment les nombreuses « miçwot » qui semblent avoir pesé sur la vie entière des Israélites, étaient pour les vrais adeptes une joie et non une charge, qu'elles avaient pour but profond — pour but et pour résultat, — de la « sanctifier », quoi qu'en pense une critique superficielle, et en quelque vain formalisme, au surplus, qu'ait pu dégénérer en tout temps l'obéissance à la Loi chez les âmes vulgaires qui se contentent de l' « opus operatum ».

Même si les pharisiens n'avaient tiré de la Tora que les « miçwot », ils y auraient pu, dit M. Herford, trouver satisfaction pour leurs besoins spirituels. Mais ils en ont tiré bien autre chose. A côté de la Halacha a fleuri la libre Haggada. C'est dans ce domaine que l'on va chercher plus spécialement la théologie, la philosophie religieuse, la morale rabbinique, bien des éléments annexes, qu'on ne peut d'ailleurs systématiser sans abus et sans méprises [1]. Tout ce qu'enseignent, avec une grande variété et souvent une véritable indépendance de pensée, les haggadistes du Talmud et du Midrasch, ne saurait être considéré comme article de foi. Mais c'est toujours la Tora, l'interprétation de ce qui est implicitement contenu dans la divine révélation, c'est la Tora au sens large, qui embrasse toutes

1. M. Herford vise principalement l'ouvrage de F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 1880, manuel classique des théologiens allemands qui abordent cet ordre d'études et qui a inspiré d'autres ouvrages du même genre.

les Écritures Saintes et dont la vertu ne s'est nullement épuisée dans la parole écrite. Et c'est par là même qu'il a été loisible au pharisien, et il ne s'en est pas fait faute, d'introduire dans la Tora ses propres conceptions morales et religieuses, que le texte sacré ait été le point de départ ou le point d'arrivée de ses déductions. Dans quelle mesure l'haggadiste, aux riches ressources d'esprit ou de sensibilité, a-t-il eu conscience de son apport personnel, c'est une question qui se pose souvent quand on lit le Talmud et à laquelle il n'est pas toujours facile de répondre. Quoi qu'il en soit, et d'où qu'ils aient tiré les acquisitions nouvelles de leur sagesse, les docteurs se sont ingéniés à les abriter sous le pavillon de l'Écriture, ils les ont présentées expressément, à de rares exceptions près, comme l'enseignement même de la Tora, *lato sensu*, car la parole de Dieu, selon l'image du Talmud, est comme le roc que le marteau brise en éclats : il en peut jaillir bien des significations variées. Pour peu que l'haggadiste tînt pour excellents tel ou tel usage, telle ou telle doctrine, telle ou telle croyance, telle ou telle opinion, du moment que l'Écriture est pour lui le seul véhicule de la révélation divine, il doit y avoir une allusion quelconque — la plus légère suffit — pour suggérer ou ratifier ces excellentes choses. Bref, la Haggada fait partie intégrante de la Tora comme la Halacha. Tout cela était connu évidemment, mais M. Herford semble renouveler ce sujet complexe, par la clarté qu'il y projette. C'est au chapitre v qu'il traite spécialement de la Haggada : il y indique fort bien de quelle prudence on doit user pour faire état des dires des docteurs, quel souci il faut avoir des différentes époques, et il discute lui-même, sous ces réserves, quelques points importants de la théologie pharisaïque, les conceptions sur Dieu, sur la rémunération, sur le mérite des œuvres, montrant le caractère spécial imposé à ces croyances fondamentales par la forme même de la religion de la Tora.

IV

Si l'on se pénètre de cette signification large et compréhensive de la Tora pharisienne, — et la théorie exposée par M. Herford, dont nous avons donné un bref résumé, est d'un homme qui a compris ces choses par le dedans, — on trouvera très spécieuse sur bien des points son explication du conflit qui sépara irréconciliablement du judaïsme pharisien les fondateurs du christianisme. Il ne

fait point dans son livre de critique des textes évangéliques et n'examine point les questions d'âge, de rapport mutuel, d'authenticité qu'ils soulèvent, et assurément il est un peu risqué de négliger des discussions qui ne sont pas sans importer à l'intelligence du conflit. Pourtant, à moins de se ranger du côté de ceux qui font évanouir complètement la personnalité de Jésus, on peut se contenter de partir des controverses telles que les Évangiles nous les rapportent, quelle qu'en soit la chronologie, pour élucider le problème dans les termes où l'a exposé M. Herford, et essayer de se faire une opinion sur la raison profonde du dissentiment qui creusa tôt ou tard un abîme entre le judaïsme et le christianisme.

Jésus malmène les Pharisiens en de violentes invectives ; le Talmud, œuvre des continuateurs des Pharisiens, n'a vu en Jésus qu'un magicien qui a égaré et séduit Israël (*Sanhédrin*, 107 *b*). Il s'agit pour l'historien impartial de savoir avant tout comment on a pu en arriver à de pareilles extrémités. On a mille fois indiqué quel fonds de principes, de traditions ont possédé en commun les deux partis en présence. Similitudes superficielles de paroles, d'adages, similitudes plus profondes de conceptions religieuses, paternité divine, royaume de Dieu, etc., ce sont là choses admises sans conteste par tous les esprits de bonne foi tant soit peu au courant de la question. M. Herford y insiste à son tour et montre (p. 116 et suiv.) en quoi consiste ce fonds commun, qui est peut-être plus considérable encore qu'on ne pense d'ordinaire. Cela posé, M. Herford aborde l'étude du conflit. Etude délicate, s'il est vrai, comme il lui paraît, que les opposants eux-mêmes n'en aient pas toujours senti la véritable signification. L'apparition de Jésus, successeur de Jean-Baptiste, prêchant la repentance et annonçant la venue prochaine du royaume du ciel n'avait rien en soi qui pût mettre en défiance le peuple, ni les Pharisiens (M. Herford ne s'occupe pas des griefs que les autres fractions du judaïsme ont pu articuler contre Jésus, et des circonstances qui ont amené son procès). Ces manifestations de caractère prophétique étaient conformes aux idées et aux espérances du moment. Le point de départ des suspicions pharisiennes est vraisemblablement indiqué dans cette phrase de Matthieu, VII, 29 : « Il enseignait comme s'il avait autorité et non comme leurs scribes. » « D'où sait-il tout cela ? » est la question que les actes et l'attitude de Jésus provoqueront sur les lèvres des Pharisiens jusqu'à la rupture. C'est que, au conservatisme habituel aux adeptes d'une religion établie dès longtemps, se joignait chez eux une vénération profonde pour le

principe de l'autorité traditionnelle. Seuls les représentants autorisés de la tradition étaient reçus à enseigner le contenu de a révélation divine : un pharisien ne pouvait tenir pour valable ou astreignant que l'enseignement ou la prescription émanant directement, ou par voie de référence, de maîtres dûment qualifiés. Ce que Jésus a fait et sans doute de plus en plus, c'était d'enseigner la Tora à sa façon, de mêler à des choses connues, en circulation, d'autres qui, louables ou non, devenaient suspectes non tant comme nouvelles que parce qu'elles ne s'exprimaient plus en fonction de la Tora et de la méthode traditionnelle d'interprétation. De là surprise, inquiétude, hostilité bientôt, surtout quand ces hardiesses finissent par aller à l'encontre même des prescriptions tenues pour sacrées. Les « scribes » formaient peut-être un corps, mais non une corporation fermée, animé de cet esprit de caste et de monopole qui engendre à l'égard des non-professionnels la jalousie mesquine, le dénigrement aveugle et enfin la persécution. De pareils sentiments ont dû se manifester, sans doute, chez tels ou tels ; ils sont de tous les temps et de tous les milieux. Mais c'est mal comprendre l'esprit pharisien que d'en faire l'incarnation de ces travers. Les docteurs étaient en somme des laïques, et qui voulait, pouvait, en étudiant, être des leurs. La Tora, avec tout ce qu'on entendait par là, n'était pas un monopole, mais simplement le seul moyen convenable, pour eux, de connaître et d'accomplir la volonté divine. Hors de là, il n'y avait à leurs yeux qu'arbitraire et danger. De là l'inquiétude à l'égard de méthodes et de langages qui déconcertaient leur mentalité. Dans les différents incidents où les Évangiles mettent aux prises Jésus et les docteurs, M. Herford choisit les plus représentatifs, comme la question du Sabbat, du divorce, et quelques autres encore, et montre comment, autant qu'elle apparaît à travers la version évidemment tendancieuse des incidents relatés, l'attitude des Pharisiens se justifie sans peine du point de vue où ils se placent et où ils ne pouvaient pas ne pas se placer. Nous ne suivrons pas M. Herford dans la détermination forcément hypothétique, mais ingénieuse, des différentes phases d'une opposition croissante, qui trouve son expression la plus aiguë dans le fameux chapitre XXIII de Mathieu. Contentons-nous de renvoyer le lecteur à ces fines analyses et mentionnons seulement la conclusion où il aboutit : c'est que deux conceptions religieuses entièrement différentes se sont heurtées, celle où la Tora est l'autorité suprême, celle où cette autorité est l'immédiate intuition de Dieu dans une conscience individuelle. D'un côté, une idée, de l'autre, une personne. Combat inégal où l'on s'est méconnu de part et

d'autre, par un malentendu qui a été porté à l'extrême quand Jésus est devenu vraiment le centre de la nouvelle foi avec Paul. Nous modifions ici, un peu, la théorie de M. Herford, car il y a peut-être anachronisme à parler dès l'époque de Jésus — si tant est qu'on puisse rien savoir de positif sur ses faits et gestes — d'une « complète inaptitude mutuelle à comprendre la position de l'adversaire » (p. 170). Sans contester qu'il y ait eu dans les controverses entre Jésus et les Pharisiens le germe de l'incompatibilité des deux fois, Jésus, qui entend accomplir la Tora, est encore, malgré tout, trop près des Pharisiens, pour décider que cette incompatibilité fût d'ores et déjà irrémédiable de son temps.

D'ailleurs, M. Herford semble amender lui-même ce qu'il énonce de trop absolu, de trop géométrique, à la fin du chapitre III, quand il en vient à caractériser au chapitre suivant l'attitude de Paul vis-à-vis du pharisaïsme. C'est dans les épitres de l'apôtre des Gentils, les quatre grandes épitres aux Corinthiens et aux Romains, les seules dont M. Herford fasse état, mais dont l'authenticité lui apparaît indubitable, que l'antithèse devient absolue entre une doctrine qui fait de la Tora le guide suprême de la vie religieuse, et celle qui fait non plus d'un livre, mais d'un homme, l'alpha et l'oméga de la vie spirituelle et l'instrument du salut. Jésus dénonce l'hypocrisie et les autres défauts de Pharisiens, mais ne rejette pas la Tora dans l'ensemble. Sans leurs défauts, les Pharisiens ne tombent pas sous sa censure, témoin celui dont il dit qu'il n'est pas loin du royaume de Dieu (Marc, XII, 34). Chez Paul, c'est tout autre chose ; il condamne systématiquement le pharisaïsme, et vise non plus la pratique, mais la théorie. C'est tout le système qui est erroné à ses yeux. Et la condamnation qui a pesé, lourdement, sur le judaïsme est ainsi beaucoup plus grave, d'autant plus grave que Paul se donne comme ayant été un pharisien zélé, avant le chemin de Damas. Mais précisément, et c'est là l'originalité des explications de M. Herford, Paul ne saurait être reçu à juger le pharisaïsme : à l'époque des épitres, il y a vingt ans qu'il a dépouillé le « vieil homme », que la place qu'occupait la Tora dans son âme est prise totalement par Jésus, dont il est comme possédé et illuminé. Il ne voit plus le judaïsme qu'à travers le christianisme, à travers la célèbre construction théologique qui a fait la fortune qu'on sait : corruption universelle, corruption chez le peuple de Dieu lui-même, Loi source et occasion de péché, multiplication des lois entraînant la multiplication des péchés, d'ailleurs nécessaires pour amener l'arrivée du rédempteur, dont la mort volontaire acquitte les hommes des obligations de cette Loi, justifi-

cation par la foi, etc. Cette construction comporte une conception de la Loi et du judaïsme qui l'altère gravement, à moins qu'elle ne soit complètement fictive « at its best a distortion and at its worst a fiction », dit M. Herford (p. 193), et le reste du chapitre est consacré à montrer combien répugne au pharisaïsme vrai, tel qu'il s'est exprimé sincèrement, avec ses mérites et ses défauts, dans le Talmud, l'idée que la Tora est la source du péché, un fardeau intolérable, une cause de désespoir pour ceux qu'une transgression éloigne du salut, et que c'est exactement le contraire qui est la vérité. De plus, la Tora, bien comprise, possède parfaitement pour ses adeptes ces moyens de grâce et de retour à Dieu que Paul lui refuse pour les réserver au seul Christ. Les Pharisiens n'ont point fait de théologie raffinée, mais « les choses profondes de Dieu », grâce, foi, saint esprit, ne leur ont jamais manqué : « Tout ce que le juste accomplit, il le fait par le saint esprit », dit un Pharisien (Tanhouma sur Vayehi) et cette citation est caractéristique de la conception pharisaïque, du rapport de l'homme à Dieu. Ce sont là quelques-unes des idées que M. Herford développe dans cet intéressant chapitre, auquel se rattachent étroitement les deux derniers. Dans celui qu'il intitule *Pharisaism as a spiritual religion*, et que nous avons déjà mentionné, M. Herford après avoir interrogé les textes où s'est exprimée la piété pharisienne, trace un parallèle plein de finesse entre les deux types d'esprit produits par la dévotion à une personne et la dévotion à une idée et conclut ainsi : « Le mot d'ordre dans le Nouveau Testament est Amour, et dans le Talmud : Sagesse, mais chacun d'eux peut revendiquer comme idéal la plus haute et la plus noble acception de ce mot d'ordre. »

V

Bornons ici cette analyse d'un ouvrage dont nous avons voulu signaler surtout le haut intérêt. M. Herford l'a volontairement dépouillé de tout autre appareil d'érudition qu'un simple index alphabétique des noms et des matières ainsi qu'un index des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la littérature rabbinique. C'est un ouvrage de vulgarisation, la mise au net de conférences données dans l'automne 1911 aux auditeurs chrétiens du Manchester College à Oxford ; de là parfois des redites et des longueurs, qu'un remaniement plus complet aurait évitées, mais

de là aussi une chaleur de ton et une élévation de langage[1] qui en rendent la lecture fort attrayante. D'ailleurs, la science solide qu'on sent à la base de l'argumentation ainsi que la conscience scrupuleuse et la pénétration d'esprit que l'auteur met au service d'une enquête délicate entre toutes, sans parler du courage qu'il y a à contredire des opinions passées en dogme, mérite la plus sérieuse et la plus sympathique attention. Quelques réserves qu'appellent certains aperçus de M. Herford, son livre est un des plus sensés qui aient été consacrés au sujet qu'il traite ; il a de quoi instruire et faire penser le lecteur juif comme le lecteur chrétien, et il est bien propre à inspirer plus de sérénité et de justice dans un débat éternellement renaissant et aussi vieux que la chrétienté elle-même.

JULIEN WEILL.

1. Voir, par exemple, la conclusion du premier chapitre, p. 55.

UN

DOCUMENT ARAMÉEN DE LA MOYENNE-ÉGYPTE

Le monument qui fait l'objet du présent article est sorti du sol égyptien au début de l'année 1912. Le principal intérêt qu'il présente vient de ce qu'il a été trouvé dans une région de l'Égypte où jamais encore des vestiges araméens n'avaient été rencontrés, en pleine Égypte moyenne, à égale distance du district memphite et de la Haute-Égypte thébaine que l'on était habitué, jusqu'à ce jour, à considérer comme les seuls domaines où des foyers araméens s'étaient constitués. De ces foyers divers, le plus riche et le mieux connu depuis longtemps est celui d'Éléphantine, avec les papyrus et les pièces de correspondance sur tessons que les maisons ruinées de l'île ont livrés en vingt occasions [1], et dont un lot immense a récompensé, en dernier lieu, les vastes et méthodiques recherches allemandes [2]; on connaît assez bien, depuis lors, la colonie juive qui florissait à Éléphantine dans le cours de l'époque perse. Mais celle d'Éléphantine n'était pas la seule ; les Juifs d'Éléphantine étaient en correspondance avec ceux d'Abydos [3], et la colonie d'Abydos est connue par les nombreuses inscriptions souvent relevées dans le grand temple [4]. Quelque peu au sud, entre Abydos

1. Papyrus : Lidzbarski, *Aramäische Texte* etc., dans *Ephemeris für Semitische Epigraphik*, II (1903-1907), voir pp. 210-220, 223, 224 suiv. ; *C.I.S.*, *Inscr. aram.*, I, pl. xx et texte, p. 175-177. Tessons : Lidzbarski, *loc. cit.*, p. 228 suiv., et *Aus dem Museum in Kairo*, 2, *Aramäische Ostraka*, dans *Ephemeris* etc., III, 3e fasc. (1911), p. 119-123 ; *C.I S.*, *Inscr. aram.*, I, pl. XII. — Lidzbarski et le *C.I.S.* fournissent, pour chaque monument, des bibliographies détaillées. — Un certain nombre des documents sont repris par Sachau, v. note suivante.

2. Publication intégrale : Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka* etc., 1911.

3. Lettre d'un homme d'Abydos au chef de la colonie juive d'Éléphantine, dans Sachau, *loc. cit.*, p. 55-57 et pl. 12.

4. Lidzbarski, *Die phönizischen und aramäischen Inschriften in dem Tempel von Abydos*, dans *Ephemeris* etc., III, 3e fasc. (1911), p. 93-116 (publication intégrale après nombre d'autres travaux) ; *C.I.S.*, *Inscr. aram.*, I, texte, p. 129-135. Lidzbarski et le *C.I.S.* fournissent des bibliographies complètes.

et Thèbes, il y a des inscriptions araméennes dans la montagne, au voisinage d'Akhmim [1] et de Saba Rigaleh [2]. C'est tout, je crois, pour la Haute-Égypte [3]. Mais à l'autre extrémité du pays, aux portes du Delta, les ruines de Memphis et les nécropoles avoisinantes, Saqqarah et Abousir, ont fourni à plusieurs reprises des documents araméens analogues à ceux d'Éléphantine, papyrus, tessons écrits, aussi quelques stèles [4].

Voici paraître une inscription araméenne, aujourd'hui, dans une localité sise au voisinage de la ville moderne de Minieh, à 300 kilomètres environ au sud du Caire, c'est-à-dire à mi-chemin de Memphis et de Thèbes. A côté du petit village de Zaouiét El-Maietin, le « Couvent des Morts », ainsi nommé d'une petite chapelle qui existait à l'entrée du grand cimetière moderne, se dresse, en bordure du Nil, une haute et longue butte de décombres resserrée entre le fleuve et un éperon saillant de la montagne. C'est le *Kom El-Ahmar*, la « Butte Rouge » : le nom est extrêmement fréquent en Égypte, et où on le rencontre, il désigne invariablement une de ces buttes, hautes et vastes parfois comme des collines, qui sont des villes mortes, et dont les ondulations arides tranchent sur les teintes sombres de la terre cultivée par la couleur rougeâtre de leur surface, où se montre à nu le mélange qui forme toute la masse intérieure, dans les interstices des murs encore debout, de brique crue démolie et d'une quantité considérable de poterie rouge en tessons. Le *Kom El-Ahmar* de Zaouiét El-Maietin, dans lequel je commençai des fouilles étendues au printemps de l'année 1912, est le cadavre d'une grande ville d'époque gréco-romaine, dont le nom antique est encore inconnu à cette heure ; c'est là, dans la matière des décombres qui remplissent les maisons et les rues, au milieu d'innombrables débris de vases et d'objets mobiliers de toute sorte de l'époque romaine, que fut trouvé l'objet qui nous intéresse ici, un tesson de vase en terre cuite rouge portant, du côté de la convexité, une inscription de cinq lignes, à l'encre noire, conservée entière et dans des conditions telles que la netteté de chaque signe est absolument parfaite.

1. *C.I.S.*, *ib.*, I, texte, p. 135.

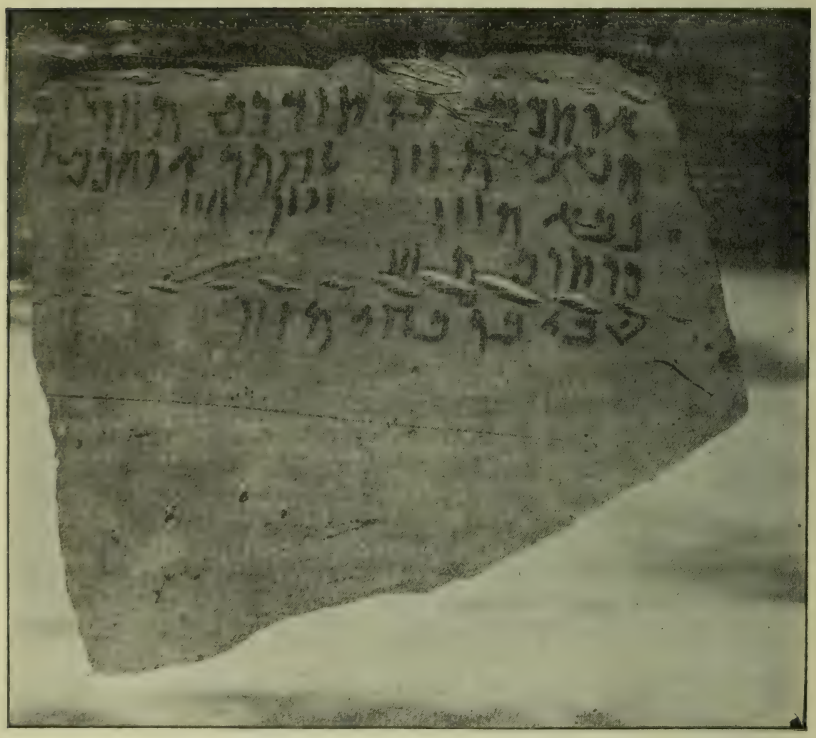
2. *C.I.S.*, *ib.*, I, pl. XI et texte, p. 136.

3. Un grand nombre d'autres documents sont notés, en outre, comme provenant de localités indéterminées de l'Égypte : voir *C.I.S.*, *Inscr. aram.*, I, pl. XIII, XIV (stèles), XV à XIX (papyrus), et texte, p. 142–171.

4. Papyrus : Lidzbarski, *loc. cit.*, dans *Ephemeris* etc., II (1903-1907), p. 220, et III, 3e fasc. (1911), p. 127-128 ; *C.I.S.*, *loc. cit.*, I, pl. XX, XXI, et texte, p. 171–174. Tessons : *C.I.S.*, *loc. cit.*, I, pl. XII. Stèles : *C.I.S.*, *ib.*, pl. XI.

Le document[1] est reproduit ci-dessous d'après une photographie. Les dimensions du tesson sont 0m,170 en largeur et 0m,145 en hauteur. L'écriture est fort semblable à celle des papyrus, malgré quelques singularités particulières, et l'on arrive, sans trop de peine, à transcrire[2] :

אותנס בר תודרס מ | | |
מנאס מ | | | לחמר אותנס
פבא מ | | | זוזן | | | |
נותוס מ | | |
שבי בר בחי מ | | |



Il est clair que nous avons là un état de contributions fournies par cinq personnes, dont le nom de chacune, à chacune des cinq lignes, est suivi de l'indication uniforme : « Trois *m.* » ; nous

1. Déjà signalé brièvement par R. Weill, *Catalogue sommaire des Antiquités égyptiennes exposées au Musée Guimet*, etc., 1912, p. 56 (K 138), et noté par M. Schwab, *Deux inscriptions hébraïques*, plus loin, p. 147.

2. Je remercie vivement M. Israel Lévi du concours qu'il m'a donné pour la lecture et pour la première analyse du document.

nous occuperons, dans un instant, de cette dernière abréviation. Aux lignes 2 et 3, après « m. 3 » le texte paraît continuer, mais on se rend compte sans peine que les deux demi-lignes qu'on trouve à cette place doivent former un petit paragraphe spécial, écrit après tout le reste, et que le scribe a mis là, parce qu'il ne restait plus, sur le tesson, de meilleure portion de surface libre. Avant de lire ce paragraphe additionnel, analysons les noms des cinq souscripteurs.

A la ligne 1, on lit : *E-ou-th-n-s bar Todros*. Le nom du père, seul, est clair, et laisse reconnaître immédiatement, sous l'habituelle orthographe des documents araméens, le nom grec Θεόδωρος, fréquent chez les Juifs de l'époque gréco-romaine. Quant au premier nom, il donne sans doute quelque chose comme *Euthénès*, et a l'allure d'un nom grec. A la ligne 2, il semble bien qu'on ait le nom très purement égyptien de *Menas*, fréquent en Égypte à l'époque copte. A la ligne 3, *Phaba* (?) est d'apparence juive. A la ligne 4, *Nothos* se lit sans difficulté. A la ligne 5, enfin, *Shebai bar Behai* est juif, et l'on note que *Shebai* n'est pas inconnu par ailleurs [1].

Chacun de ces cinq personnages ayant versé 3 *m*..., il a été fait un autre paiement encore, que mentionne l'addition inscrite à hauteur des lignes 2 et 3 :

l-hmr E-ou-th-n-s
Zouzin 4

« pour le *hmr* d'Euthénès (?), 4 *zouz*. » Faut-il comprendre : « pour le *vin* d'Euthénès », ou « pour l'*âne* d'Euthénès » ou « pour l'ânier d'E. »? Il est impossible de le dire.

Voyons maintenant ce que sont les deux unités monétaires qui paraissent dans le compte, le *m*... et le *zouz*. Pour ce qui concerne le *m*..., la question a été examinée et discutée par Lidzbarski, qui a rencontré la même abréviation, semblablement employée, dans un document araméen d'Égypte présentant, avec celui qui nous occupe, les plus remarquables analogies. Comme l'objet de Zaouiét El-Maietin, cet autre monument [2] est un tesson de poterie rougeâtre, écrit à l'encre noire sur la face convexe. L'inscription, moins bien conservée que la nôtre, est beaucoup plus

1. Ezra, 2, 42 ; II Sam., 17, 27.

2. Lidzbarski, *loc. cit.* dans *Ephemeris* etc., II (1903-1907), p. 243-248 ; Sachau, *Aram. Papyrus* etc., pl. 62 et texte, p. 230-231. L'objet, au musée de Berlin, a, paraît-il, été acheté à Edfou.

étendue ; elle est disposée en deux colonnes, dont celle de droite, très effacée, comprend une quinzaine de lignes, et celle de gauche, onze lignes conservées. A chaque ligne, on lit le nom d'une personne, suivi d'une indication numérique dans laquelle, partout, l'abréviation מ figure. L'analogie de disposition et d'objet avec notre document est évidente ; les caractères de l'écriture aussi sont les mêmes, et une circonstance fortuite des plus bizarres ajoute encore à la ressemblance, le fait que l'un et l'autre des deux tessons portent dans la terre cuite, en travers des surfaces couvertes par l'écriture, l'empreinte d'une corde qui sans doute avait été nouée autour de la panse du vase neuf et encore humide.

La comparaison *matérielle* des deux objets aurait peut-être pour résultat, comme on voit, d'éclairer l'histoire du tesson précédemment connu, que possède le musée de Berlin. Transcrivons ici, pour la lecture intéressante de quelques noms propres, les onze lignes de la colonne de gauche, la mieux conservée :

1 תודרס מ |
2 תודרס מ | |
3 תבא מ | |
4 שבתיה תפא מ |
5 שלמ מ |
6 תשוב(?)א(?)[1] מ |
7 שמעאל מ |
8 אברמ מ | רבע |
9 תחפרי ו — — — — — —
10 נתנ בר אבית[2] — — —
11 מלונ מ | | | | |

Aux lignes 1 et 2 figurent deux *Todros* = Theodoros, au nom écrit exactement comme à la ligne 1 du tesson de Zaouiét El-Maietin. A la ligne 5, on remarque un *Salomon,* à la ligne 7 un *Samuel,* à la ligne 8 un *Abram*, à la ligne 10 un *Nathan*, tous noms purement juifs qui, plus nettement que pour l'autre inscription, décèlent le caractère exclusivement juif du document. Comme dit fort bien Lidzbarski, cette liste de noms suivis de chiffres doit avoir trait à quelque opération intérieure de la communauté juive, telle que réception de contributions pour les frais de la synagogue. A la ligne 11 de la colonne, cependant, après *Nathan*, voici paraître un

1. Sachau (*loc. cit.*) lit תשפרא.
2. Sachau (*loc. cit.*) lit אריתי.

Milon (?) dont le nom rappelle ceux des *Théodore* et des *Euthénès* (?) précédemment rencontrés [1].

Que paient-ils ? D'après les chiffres conservés, la contribution de chacun est de 1 *m*... ou de 2 *m*..., sauf pour le *Milon* (?) de la ligne 11, qui donne 5 *m*..., et pour l'*Abram* de la ligne 8, qui donne 1 *m*... plus 1 רבע, d'après quoi le *reba* ainsi rencontré ne peut être qu'une fraction du *m*... Le *reba* se retrouve plusieurs fois, placé de même dans la même succession d'éléments arithmétiques, dans les chiffres de la colonne de droite de l'inscription, que nous ne transcrirons pas à cause de l'incertitude de la plupart des noms propres, très mal conservés. Retenons seulement les chiffres de la fin des lignes, qui sont les suivants :

— — — — — — — — —

||| רבענ || מ *a*

|| מ *b*

— — — —

|| מ | ש *c*

— — — —

| מ *d*

— — — —

| מ || ש *e*

| רבע | מ *f*

| מ *g*

||| רבענ | מ *h*

|| מ *i*

Aux lignes *a*, *f* et *h*, comme on voit, figure l'unité *reba*, dans les combinaisons 2 *m* + 3 *rebin*, 1 *m* + 1 *reba*, 1 *m* + 3 *rebin*, d'où ressort clairement que le *reba*, comme nous l'avons déjà remarqué, est une fraction du *m*... Mais le *m*... lui-même est une fraction du ש, comme il ressort des chiffres des lignes *c* et *e* : 1 *s* + 2 *m*, 2 *s* + 1 *m*. Nous avons donc, en somme, la mention de trois unités superposées, dont les plus grandes sont multiples de celles immédiatement inférieures, le ש, le מ et le רבע. Que sont-elles ?

Il ne fait pas de doute, tout d'abord, que ש est שקל, le *sicle*, qui s'était confondu en Égypte, à l'époque ptolémaïque, avec la drachme courante. Quant à מ, où l'on pourrait être tenté de voir מנה, la *mine*, Lidzbarski explique que c'est bien plutôt מעה, une unité dont

1. Voir de plus, dans Sachau (*loc. cit.*), ce qui concerne les formes grecques, connues par ailleurs, de plusieurs des noms de la liste, notamment des noms, sans doute égyptiens, de la ligne 3 et de la ligne 9.

le nom, sans doute d'origine araméenne, sert à traduire celui de l'*obole* hébraïque dans les traductions de l'Ancien Testament. L'obole est une fraction du sicle ; quelle au juste ? Cela nous est indiqué par certains documents du IIIe siècle ap. J.-C., où paraît le מעה avec la valeur du $\frac{1}{6}$ du denier de Néron, dont on sait d'autre part qu'il équivaut à la drachme ptolémaïque courante. Le מ (*meh*) est donc, en somme, le $\frac{1}{6}$ du ש ou sicle, et cela explique que la numération en *meh* puisse aller jusqu'à 5, comme à la ligne 11 de la colonne de gauche du tesson de Berlin.

Quant à cette subdivision du *meh* ou obole, qu'on appelle le *reba*, d'après le nom même, c'est évidemment le « quart »[1]. Cette sous-unité est d'ailleurs bien connue ; son nom est écrit d'ordinaire, comme ceux du sicle et de l'obole qu'on vient de voir, par la lettre initiale, ר.

Si nous revenons maintenant au tesson similaire de Zaouiét El-Maietin, dont l'inscription comporte cinq fois la mention 3 מ et une fois la mention 4 זוזן, nous verrons que pour l'explication arithmétique du document, il nous reste à voir ce qu'est le *zouz*, et dans quel rapport il est avec le *meh*. Or, cela aussi est connu, le nom du זוז n'étant qu'une autre appellation du sicle, ou denier, ou drachme courante, et le *zouz* équivalant, comme le sicle, à 6 מ[2]. Les 4 *zouzin* payés, d'après notre nouveau document, « pour le *hmr* (?) d'Euthénès », représentent donc un tétradrachme, et valent 24 oboles ; c'est une somme beaucoup plus forte, comme on voit, que ce qu'ont versé, d'autre part, les cinq personnes qui paraissent dans l'inscription, et qui ont donné 3 oboles chacune, soit 15 oboles en tout : le *hmr* d'Euthénès, dont nous ne voyons pas ce qu'il pouvait bien être, était plus coûteux que l'objet de l'autre contribution.

Ces questions de numération monétaire une fois éclaircies, il ne nous reste plus à nous demander que la date à laquelle il convient de placer le tesson de Berlin et le nôtre. Lidzbarski, décrivant l'inscription de Berlin après de nombreux documents araméens, tessons et papyrus, qui pour la plupart viennent d'Eléphantine et sont d'époque perse, fait remarquer les caractères très différents de cet autre tesson dont il est très probable que la provenance n'est pas la même, et dont on voit immédiatement, par les noms grecs que l'inscription comporte, qu'elle est postérieure à l'époque

1. On vérifie, notamment dans l'inscription de Berlin qui nous occupe, que la numération en *rebin* s'arrête au chiffre 3.

2. Voir S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II (1911), p 406-407.

perse, et doit être considérée comme ptolémaïque. Les caractères paléographiques permettent de préciser quelque peu, et d'attribuer le document au IIe siècle av. J.-C. Les mêmes observations s'appliquent exactement au nouveau document de Zaouiét El-Maietin, dont la date, vers le milieu de l'époque ptolémaïque, est corroborée par la présence du tesson dans des couches de décombres formées aux alentours de l'ère chrétienne.

Au point de vue historique, il faut simplement retenir de ce qui précède qu'à l'époque ptolémaïque il y avait une communauté juive dans cette ville importante de la Moyenne-Égypte dont le *Kom El-Ahmar* de Zaouiét El-Maietin va peut-être nous livrer le nom. En tenant compte de ce que nous savons, principalement pour l'époque perse, des colonies juives d'Éléphantine et d'Abydos, et ce que nous entrevoyons de celle de Memphis vers le début de l'époque romaine, nous serons conduits à penser que des colonies analogues pourraient bien s'être formées un peu partout, du haut en bas de l'Égypte, à partir du IVe siècle av. J.-C., et qu'il faudrait nous attendre à rencontrer de ces groupements de très nombreux vestiges, non seulement à Éléphantine, à Memphis ou dans la province de Minieh, mais aussi en n'importe quelle autre localité des régions intermédiaires.

RAYMOND WEILL.

DOCUMENT RELATIF

A LA

« COMMUNAUTÉ DES FILS DE SADOC »

Le texte reproduit ici en fac-similé provient de la fameuse Gueniza du Caire, qui nous a conservé tant de monuments de l'antiquité juive. Il a été trouvé par M. Bernard Chapira dans le lot de fragments qui avaient échappé aux recherches de M. Schechter et qui, grâce à M. Jack Mosséri et au capitaine Raymond Weill, ont été réunis et mis à l'abri des accidents. M. B. Chapira s'occupe actuellement à les cataloguer, ainsi que ceux qu'à ma demande, il a exhumés du cimetière Bassatine, où j'avais soupçonné l'existence de reliques de la littérature ancienne.

L'intérêt que présente ce texte, formé d'un tronçon de parchemin, est tout entier dans la mention de « la communauté des fils de Sadoc ». Une telle dénomination aurait intrigué, en d'autres temps, la curiosité des savants, sans la satisfaire ; mais depuis la découverte faite par M. Schechter, également dans la Gueniza du Caire, d'un écrit consacré à une secte sadokite résidant dans la Damascène [1], la première pensée qui vient à l'esprit est qu'elle vise justement cette secte, ou, comme le veut M. Charles [2], ce parti.

Cette première impression est-elle corroborée par un examen attentif du texte, c'est ce qu'on va voir.

Tout d'abord, il importe de constater que notre lambeau de parchemin n'a pas été découpé dans un volume, c'est une feuille indépendante. En effet, comme le montre le fac-similé, le haut et le bas de la pièce ont été laissés en blanc, ce qui serait insolite si

1. Voir *Revue*, t. LXI, p. 161, et LXIII, p. 1.
2. R. H. Charles, *Fragments of a Zadokite work*, Oxford, 1912, p. VII.

c'était la suite ou même la fin d'un ouvrage. C'est donc un tout devant se suffire à soi-même.

D'autre part, il est visible que la feuille primitive a été rognée des deux côtés, car il y a à gauche des commencements et à droite des fins de mots. Il est fâcheux qu'on ne puisse pas mesurer l'étendue de l'amputation.

Cette circonstance n'est pas faite pour rendre facile l'interprétation de ces quelques lignes.

Donnons d'abord la transcription et la traduction du texte :

1 ...כהן

2 ...עֹרת יורוני מבני ..

3 ...עדת בני צדוק...

4 ...על חוק טמא וטֹ[הור...

5 ...משפטיי ישטפֹ...

6 ...קדישו וחול...

7 ...ם יסובו דוכני...

8 ...שיר יהלֹלו או...

9 ...יי עֹז לעמו יתֹן...

TRADUCTION.

1 ... prêtre.
2 ... qu'ils m'instruisent par le moyen des fils de...
3 ... la communauté des fils de Sadoc...
4 ... sur les règles de pureté et d'impureté...
5 ... « juge mes jugements »....
6 ... ils consacrent et le profane...
7 ... se tiennent autour des estrades...
8 ... récitent des cantiques ou...
9 ... « que le Seigneur donne force à son peuple, [que le Seigneur bénisse sa nation par la paix ! »]

La ligne 1 contenait certainement l'en-tête ; voilà pourquoi l'écriture s'arrête au milieu. Il n'en reste que le dernier mot, כהן « cohen, prêtre, descendant des prêtres ». Etait-ce le qualificatif de l'auteur de la pièce, ou du destinataire, ou la fin du titre du contenu, qui traite justement des privilèges des prêtres ?

L. 2. Un mot de cette ligne יורוני « qu'ils m'instruisent » indique bien le caractère du document : c'est une sorte de consultation. L'expression se rencontre dans diverses Consultations des Gaonim. מבני, qui suit, ne signifie pas « au sujet des fils de », mais se rapporte à ceux dont on réclame les lumières. Sont-ce les habitants

d'une localité ou les membres d'une Académie dont la science est ainsi sollicitée ?

L. 3. On serait tenté de rattacher מבני à ce qui se lit à la ligne 3 : מבני עדת בני צדוק, mais ce serait oublier que la ligne 2 ne finissait pas à מבני et qu'avant עדת il y avait certainement un ou plusieurs mots.

La « communauté des fils de Sadoc » pourrait être une dénomination honorifique que se donnaient les Caraïtes, et notre pièce émanerait ainsi d'un membre de cette secte s'adressant à ses chefs.

Il est certain que les Caraïtes aimaient à se rattacher aux Sadducéens et que volontiers leurs adversaires les stigmatisaient comme des héritiers de leur hérésie. Seulement de là à s'intituler eux-mêmes « Communauté des fils de Sadoc », il y a loin. De fait, jamais cette expression ne se rencontre sous leur plume, ni sous celle des auteurs musulmans ou rabbanites qui leur ont consacré des notices.

Il y a plus, « Sadducéens » et « fils de Sadoc » sont deux titres qui autrefois n'étaient nullement identiques. Il a fallu les recherches et les conjectures de la critique moderne pour que cette équation soit devenue monnaie courante. « Les fils de Sadoc » étaient des prêtres, et jamais il n'est venu à l'idée des Caraïtes que leurs

ancêtres spirituels aient appartenu au sacerdoce. Il est bien question dans certains écrits caraïtes d'un livre ou de plusieurs livres de Sadoc auxquels les fondateurs de la secte auraient emprunté divers détails de leur code religieux [1], mais ce Sadoc n'est nullement présenté comme la souche des prêtres dont s'occupe le prophète Ezéchiel.

Il faut donc écarter résolument cette hypothèse.

Une autre conjecture paraît se recommander avec plus de force, c'est celle qui identifierait cette « communauté des fils de Sadoc » avec les « fils de Sadoc » d'Ezéchiel. Justement les lignes 4, 5 et 6 de notre consultation suivent de près le texte de ce prophète (44, 23-24). Mais, si spécieuse que soit cette solution, elle ne saurait s'imposer, car Ezéchiel, ni aucun livre de la Bible, ne parlent d'une « *communauté* des Sadocides ». On ne se représentait pas les prêtres appelés à exercer le pontificat dans les temps futurs comme un groupement. A supposer même qu'Ezéchiel les aurait ainsi réunis dans sa pensée et dans son plan de la Jérusalem de l'avenir, les Juifs d'après l'exil et à plus forte raison du haut moyen âge étaient assez instruits du sort des prêtres pour ne pas ignorer que nulle part il n'existait de colonie des Sadocides.

Il n'y avait qu'un seul groupement prétendant au titre de « communauté des fils de Sadoc », c'était celui qui était établi dans la banlieue de Damas et était constitué à l'origine et en majorité par les prêtres qui s'exilèrent de Jérusalem longtemps avant la destruction du second Temple et qui se couvraient de l'autorité de Sadoc. Ce sont précisément les Sadokites dont il a été question plus haut.

Sans doute, dans l'écrit publié par M. Schechter, le parti n'est pas appelé du nom de « communauté des fils de Sadoc » ; mais cette circonstance est peut-être due à ce que, au moment de la rédaction de l'opuscule, avant la destruction du Temple [2], cette dénomination n'était pas encore en usage.

A en croire M. Charles, le titre de « fils de Sadoc » était même déjà donné au parti par l'auteur de l'opuscule. Cette opinion se fonde sur ces mots :

כאשר הקים אל להם ביד יחזקאל הנביא לאמר הכהנים והלוים ובני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעליהם יגישו לי חלב ודם הכהנים הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה והנלוים עמהם ובני צדוק הם בחירי ישראל קריאי השם העמדים באחרית הימים.

1. Voir *Revue*, XLIV, p. 170 et suiv.
2. M. Charles me donne raison sur ce point, qui a été contesté par divers savants.

...comme Dieu le leur a promis par l'organe du prophète Ezéchiel : « *Les prêtres et les lévites et les fils de Sadoc qui ont veillé à la garde de mon sanctuaire, tandis que les enfants d'Israël s'égaraient loin de moi, eux m'offriront la graisse et le sang*[1]. » Par *prêtres* il faut entendre les Israélites repentants, qui sortirent du pays de Juda [pour aller dans celui de Damas] ; [par *Lévites*], ceux qui se joignirent à eux, et par *fils de Sadoc*, l'élite portant ce nom qui exercera le pontificat à la fin des temps[2]. »

Si l'opinion de M. Charles devait être suivie, mon interprétation des mots de notre parchemin en serait fortifiée ; malheureusement la conjecture me paraît difficilement acceptable.

En effet, comme on le reconnaît au premier coup d'œil, l'auteur du libelle découvre dans le texte d'Ezéchiel une allusion à trois catégories de personnes : 1° les prêtres qui ont quitté la Judée pour se rendre dans la Damascène ; 2° ceux qui se sont joints à eux, quoique laïcs ; 3° l'élite d'Israël, portant proprement le nom de « fils de Sadoc » qui exerceront à la fin des temps les fonctions sacerdotales telles qu'Ezéchiel les a décrites[3].

Or, bien certainement l'écrivain n'a pas entendu que ces pontifes de l'avenir pourraient être tous les membres de la Communauté, aussi bien laïques qu'Ahronides. Ce sont seuls les descendants authentiques de Sadoc qui seront appelés à cet honneur.

Mais s'il me faut repousser l'appui que m'offre M. Charles, il n'en reste pas moins qu'en raison de la croyance des prêtres du parti sadokite dans la légitimité de leurs prétentions et en raison aussi du rôle hors pair attribué par eux à Sadoc, la communauté séparatiste, formée à l'origine principalement de prêtres se rattachant à Sadoc, a pu avec le temps prendre ou recevoir le titre de « communauté des fils de Sadoc ».

Notre fragment de lettre est donc une Consultation sur les Sadokites et leurs coutumes spéciales. Pour éprouver cette curiosité, il faut que l'auteur ait eu quelque notion et de leur existence et de leurs traits distinctifs. En effet, on verra que les points qui l'intéressent, au moins pour les trois premières lignes, sont ceux qui sont caractéristiques de l'écrit sadokite.

On sera peut-être un peu surpris d'abord d'une telle curiosité ; ce souci de s'instruire, par pur amour de la vérité, n'est pas commun à l'époque où vraisemblablement a vu le jour notre missive.

1. Ezéchiel, 44, 15. Inutile de relever les altérations de l'original, voir *Revue*, LXI, p. 178, note 11.

2. Voir sur tout ce passage, *ib.*, p. 178 et 179.

3. העמדים correspond à ...י להקריב ועמדו d'Ezéch. XLIV, 15

A cette objection il serait permis de répondre que peut-être les renseignements demandés avaient une importance pratique; l'orthodoxie a toujours besoin de connaître les hérésies pour s'en garder ou les dénoncer. Mais les consultations du temps qui nous restent ruinent de fond en comble cette affirmation sur l'incuriosité des Juifs d'alors. Au contraire, on est surpris des questions posées aux chefs d'Académie : on ne les consulte pas seulement sur le sens de certains termes du Talmud, mais encore sur nombre de questions sans intérêt immédiat. Les *Teschoubot Hagaonim* publiées par M. Harkavy sont très instructives à cet égard.

L. 4. Cette ligne nous révèle tout de suite l'objet de la demande : l'auteur, établissant un lien entre cette « communauté des fils de Sadoc » et les « prêtres-lévites fils de Sadoc » dont les fonctions ont été décrites par Ezéchiel (chapitre 44), suit presque fidèlement cette description. De ces prêtres il est dit (verset 23) : « Ils apprendront à mon peuple à discerner le sacré du profane et leur enseigneront ce qui est *impur et pur.* » C'est des lois du pur et de l'impur qu'il est question ici. Il est à peine besoin de dire que l'auteur de notre lettre ne s'est pas borné à reproduire le verset d'Ezéchiel, car, en ce cas, quel eût été l'objet de sa demande? Il voulait sans doute savoir si, en qualité de fils de Sadoc, les Sadokites s'étaient arrogé leurs privilèges, ou peut-être désirait-il connaître les règles spéciales qu'ils observaient en matière de pureté et d'impureté. Précisément ces Sadokites étaient en désaccord sur ce point avec les Pharisiens.

L. 5. [ו]ישטפ[ו] est un *lapsus* pour [ו]ישפט. Cette ligne atteste mieux l'emploi fait par l'auteur de ce chapitre d'Ezéchiel, car c'est un emprunt textuel au verset 24 : ועל ריב המה יעמדו למשפט במשפטי ישפטהו. L'affixe pronominal de la première personne est la preuve incontestable d'une citation. On demandait donc si, conformément à ce verset, les Sadokites rendaient la justice. La réponse nous est fournie par l'opuscule édité par Schechter.

L. 6. Le blanc qui précède קדישו semble repousser l'idée d'y voir le verbe יקדישו tronqué. Etant donné la présence de וחול tout de suite après, on est tenté de corriger קדישו, qui n'offre aucun sens, en קדש וחול « sacré et profane. » Mais, s'il s'agissait du privilège des prêtres d'enseigner à discerner entre le sacré et le profane, il y aurait לחול.

Le verset d'Ezéchiel ואת שבתתי יקדשו donne plutôt à croire qu'il y avait יקדֵשו et qu'il était parlé du droit des prêtres de consacrer les jours de fêtes, c'est-à-dire d'en fixer la date. Les Sadokites en

voulaient justement beaucoup aux docteurs d'avoir révolutionné le calendrier et bouleversé les dates des fêtes.

Dans cette interprétation חול indiquerait les jours ouvrables, mais il est difficile de reconstituer la phrase qui aurait encadré ce mot. Faudrait-il ajouter יבדילו ?

L. 7. Il faut peut-être lire au commencement אם « si ». Il est parlé ici du privilège qu'avaient les prêtres de bénir le peuple. D'après la Mischna (*Middot*, 2, 6), il y avait dans le Temple de Jérusalem une estrade (דוכן) du haut de laquelle les prêtres accomplissaient cette cérémonie. Le Targoum jérusalémite de Nombres, 6, 23, commentant cette partie de leur ministère, dit : במפרסהון ידיהון על דוכנא « en étendant les mains, montés sur l'estrade ». Celui de Cantique, 2, 7, porte : וקיימין על דוכניהון ומברכין « ils se tenaient sur leurs estrades et bénissaient » (cf. Targoum de Ps., 134, 2).

Le verbe יסובו n'est pas celui qui est employé d'ordinaire ; on dit plutôt עלה לדוכן « monter sur l'estrade » (*Schabbat*, 118 *b*), pour exprimer l'action de s'y rendre, ou עמד, pour celle de s'y tenir. Le sens de la phrase n'en est pas moins certain. L'auteur demandait sans doute si, pour bénir l'assemblée, les prêtres sadokites se servaient aussi d'estrades comme les autres Cohanim, ou simplement s'ils usaient aussi de cette prérogative.

L. 8. Les cantiques étaient autrefois la chose des Lévites ; mais, comme, dans Ezéchiel, les prêtres sont aussi dits Lévites, les Cohanim de la communauté de Sadoc s'étaient-ils aussi arrogé cet office ? Peut-être l'auteur de la lettre s'est-il rappelé un passage du *Sifrè*, Nombres, 39, où לשרתו, « pour le servir », placé à côté de לברך בשמו « pour bénir en son nom », est interprété comme signifiant « dire des cantiques ».

Le mot אר doit probablement se compléter par לא : « les membres de la communauté des fils de Sadoc » accomplissent-ils tout cela *ou non* ?

L. 9. La fin, empruntée à Ps., 29, 11, est une formule de souhait qui n'a pas ici de sens particulier.

Si, comme nous le croyons, la « communauté des fils de Sadoc » mentionnée dans notre document est bien celle des Sadokites, ce lambeau de parchemin offre un certain intérêt.

C'est sans doute un autographe, car, par la suite, on ne se serait pas avisé de reproduire ces quelques lignes en apparence sans portée. C'est ce que confirme, au surplus, la circonstance que la

missive est écrite sur parchemin. Pour une simple copie, on n'aurait pas fait la dépense d'une matière aussi coûteuse. Or l'écriture ne paraît pas antérieure au xe siècle. Il en résulte donc que la secte, née deux siècles avant l'ère chrétienne, n'était pas encore disparue douze cents ans plus tard.

On aurait, d'ailleurs, abouti à la même conclusion en s'appuyant sur l'âge des deux mss. de l'opuscule sadokite, ceux-ci n'ayant pas vu non plus le jour avant cette date. Or, ils ne sont pas l'œuvre de copistes amoureux de l'antiquité qui auraient reproduit des pages sans intérêt pour leur temps ; ces scribes sont certainement des gens de la secte.

On avait le droit de s'étonner que ce groupement n'eût pas été signalé par quelque témoin. La chose est faite ; si laconique qu'il soit, notre tronçon de lettre est un témoin de l'existence des Sadokites encore au xe, sinon même au xie siècle.

Israel Lévi.

RABBANAN ET RABBANIN

Pour désigner, en araméen, les docteurs, c'est-à dire aussi bien les membres des académies que les représentants et les autorités de la tradition halachique, le Talmud babylonien emploie toujours le terme de רַבָּנָן, qui signifie : « nos maîtres, nos docteurs » et est l'équivalent araméen de l'hébreu רַבּוֹתֵינוּ. La même désignation est employée dans le Talmud palestinien ainsi que dans les recueils midraschiques de Palestine. Mais dans ces dernières sources on trouve, alternant avec רבנן, l'orthographe רבנין, qui, loin d'être isolée, est au contraire très fréquente, en sorte qu'on peut se demander si par hasard רבנין n'est pas l'orthographe véritable des sources palestiniennes. Dans le Talmud babylonien cette orthographe (avec la désinance ־ין au lieu de ־ָן) ne se trouve, à ma connaissance, nulle part[1].

Pour répondre à cette question, il faut d'abord consulter les faits. Autant que possible nous devons remonter à des textes manuscrits. Pour le Talmud de Jérusalem nous disposons des fragments de la Gueniza édités par L. Ginzberg ; pour le Midrasch, de l'apparat critique de l'édition du *Beréschit rabba* par Theodor.

Mais d'abord examinons à ce point de vue l'édition princeps du Yerouschalmi (Venise, vers 1520). Dans ce but j'ai choisi au hasard, dans chacune des quatre parties de cette édition, un certain nombre de pages et dressé, pour ces pages, la statistique de l'orthographe רבנין à côté de celle de רבנן. Les passages sont indiqués d'après la colonne et la ligne ; les lignes ont été comptées dans l'édition de Krotoschin, dont les colonnes concordent exactement avec celles de l'édition princeps, tandis que pour les lignes il y a de petites divergences. Je tiens encore à faire remarquer que, pour le point qui nous intéresse, l'édition de Krotoschin suit sans exception

1. Voir plus loin, p. 37, n. 1, l'unique exception.

l'édition princeps et ne se permet vis-à-vis d'elle aucun changement arbitraire pour l'orthographe de רבנן et de רבנין. Les données statistiques qui vont suivre sont par conséquent valables pour les deux éditions.

Sur les deux premiers feuillets du premier volume (*Berachot*, 2*a*-3*d*) j'ai compté l'orthographe רבנן treize fois : 2*c* 9, 2*d* 14, 3*a* 31, 39, 55 ; 3*b* 34 ; 3*d* 56, 57, 59, 62, 64 (*bis*), 65 ; l'orthographe רבנין cinq fois : 3*a* 6, 7, 16, 25 ; 3*d* 19.

Sur deux autres feuillets du premier volume (*Maasser schéni*, 54*a*-55*d*) l'orthographe רבנן ne se trouve pas du tout, l'orthographe רבנין s'y trouve sept fois : 54*a* 23, 30 ; 54*b* 57 ; 55*a* 37, 42 ; 55*b* 44 ; 55*d* 68.

Deux feuillets du deuxième volume (*Sabbat*, 9*a*-10*d*) donnent l'orthographe רבנן quinze fois : 9*a* 13, 67 ; 9*b* 56, 58, 76 ; 10*a* 16, 17, 20, 21, 23, 42 ; 10*a* 48 ; 10*d* 20, 24, 36 ; l'autre orthographe deux fois seulement : 9*b* 74 ; 10*c* 6.

Sur deux feuillets du troisième volume (*Yebamot*, 8*a*-9*b*) רבנן figure huit fois : 8*a* 29, 34 ; 8*b* 15, 52 ; 9*a* 28 ; 9*b* 13, 14, 56 ; — רבנין cinq fois : 8*b* 8 ; 9*a* 16, 28 ; 9*b* 61 ; 9*c* 24.

Dans le quatrième volume trois feuillets (*Sanhedrin*, 24*a*-26*d*) ne contiennent pas du tout la forme רבנן, tandis que רבנין s'y trouve treize fois : 24*b* 19, 20, 21, 25, 42 ; 25*b* 36 ; 25*c* 30, 49, 64 ; 26*d* 34, 67, 68, 70. — Quatre autres feuillets du même tome (*Schebouot*, 34*a*-37*d*) offrent neuf fois רבנן : 34*b* 35, 66 ; 35*c* 10, 37 ; 36*b* 19, 21, 31 ; 36*c* 6 ; 37*c* 48, — et huit fois רבנין : 34*b* 39, 40, 43, 44, 47, 48 ; 37*d* 68 (*bis*).

Ces chiffres, qu'on peut considérer comme des spécimens de tout le reste, procurent l'impression que l'orthographe רבנן domine au commencement et que l'orthographe en ין- prévaut ensuite. Il ne saurait être question d'un système dans l'alternance des deux orthographes ou d'une différence de sens présumée entre elles ; il suffit de jeter un coup d'œil sur les textes eux-mêmes pour s'en assurer. Je note seulement que dans *Yebamot*, 9*a* 28, la même phrase contient d'abord רבנין, puis רבנן.

On peut admettre, en ce qui concerne l'édition princeps du Yerouschalmi, soit que cette alternance arbitraire dans la présence ou l'absence de la lettre *Yod* dans la dernière syllabe de notre mot est attribuable à l'imprimeur, c'est-à-dire au compositeur et au correcteur, ou bien que le compositeur et le correcteur s'en sont tenus à leur modèle manuscrit et que l'irrégularité dans l'orthographe de ce mot se trouvait déjà dans le manuscrit sur lequel l'édition est basée. C'est la seconde hypothèse qui est fondée, comme le prouvent les fragments de la Gueniza édités par L. Ginzberg

et qui appartiennent à différents manuscrits du Yerouschalmi [1]. Le savant éditeur s'expliquera dans un volume à venir sur l'âge et les différences de ces fragments. Mais on peut établir dès maintenant que les deux orthographes du mot qui nous intéresse s'observent dans tous les fragments. Je me suis donné la peine de noter dans l'ouvrage de M. Ginzberg (p. 1-290) les passages qui présentent les deux orthographes. Je les indique ici d'après la page et la ligne. On trouve רבנן : 2_{17}; 3_{6}; 14_{22}; $29_{6, 9}$; 34_{20}; 36_{35}; 39_{11}; $58_{2, 5}$; 62_{24}; $65_{13, 20, 26}$; 66_{19}; 76_{37}; 80_{10}; 82_{9}; 99_{29}; $102_{1, 4}$; 108_{26}; 111_{4}; 113_{11}; 115_{20}; 119_{9}; 127_{14}; $133_{17, 26, 27, 29}$; $134_{3, 20}$ (*bis*); 139_{5}; 157_{19}; 158_{8}; 161_{23} (*bis*); $164_{5, 6}$; $165_{20, 21}$; 182_{5} (*bis*) 201_{5} (*bis*); 201_{7}; 213_{22}; 240_{12}; 245_{21}; 260_{29}. L'orthographe רבנין se trouve, dans les mêmes fragments, aux endroits suivants : 5_{14}, $56_{4, 8, 9, 32}$; 64_{17}; 85_{28}; 95_{6}; 97_{3}; $100_{9, 16}$; 101_{4}; 104_{22}, $114_{5, 15}$; 124_{23}; 140_{9}; 142_{21}; 143_{3}; 145_{7}; 146_{25}; 147_{2}; $162_{4, 8, 9, 12, 13}$; $163_{18, 19}$; 168_{5}; 183_{20}; 190_{2}; 191_{21}; $192_{2, 21}$; 199_{13}; $207_{14, 16}$; 208_{9}; $213_{23, 26, 28}$; 215_{14}; $216_{22, 25, 26}$; $218_{15, 20}$; 219_{5}; 220_{20}; $223_{1, 2, 8}$; 224_{2}; 226_{24}; 270_{18}; $271_{3, 9, 12, 19}$; 277_{11}; $278_{3, 5}$; 289_{19}. Ainsi la première orthographe figure plus de cinquante, la seconde plus de soixante fois.

Le même manuscrit peut employer indistinctement les formes רבנן et רבנין, comme le montre l'édition de *Berachot* (Yerouschalmi) par M. Lehmann (Mayence, 1875). Par exemple, le mot s'y lit plusieurs fois sur *Berach.*, I, 2 (3*a*, l. 7-10) et il est écrit la première fois sans *yod*, puis toujours avec *yod* (l'édition princeps a רבנין même la première fois).

Dans les variantes du manuscrit du Yerouschalmi de Rome (sur Zeraïm), que M. Ginzberg a publiées à la fin du volume précité (p. 347-372), on trouve une fois רבנין, *Berachot*, 3*d*, l. 53 (comme dans les éditions), et plusieurs fois רבנין. — Les citations du Yerouschalmi dans l'édition princeps du Yalkout Schimeoni, également éditées par M. Ginzberg (p. 311-343), donnent une orthographe presque aussi souvent que l'autre ; רבנן : 314_{18}; 317_{3}; $320_{19, 20}$; 323_{4}; 332_{26}; $333_{24, 36}$; 341_{39}; 343_{22}; — רבנין : $314_{9, 10}$; $316_{26, 35}$; 321_{14}; 327_{11}; $343_{35, 37}$.

Dans l'édition du *Beréschit rabba* de M. Theodor [2], ce qui frappe d'abord, c'est que le manuscrit de Londres, qui est à la base de l'édition, n'a qu'exceptionnellement l'orthographe רבנן, et c'est à savoir dans les passages suivants (indiqués d'après les pages et les

1. שרידי הירושלמי *Yeruschalmi Fragments*. Volume I, New-York, 1909.
2. Je mets à contribution le premier volume, dont nous disposons maintenant.

lignes de cette édition) : 22 5 ; 36 11 ; 48 4 ; 64 6 ; 269 9. Partout ailleurs le texte de Theodor a רבנין et la rigoureuse minutie avec laquelle ce distingué éditeur du Beréschit rabba s'en tient à son modèle donne à penser que pour ce détail aussi le caractère particulier du manuscrit principal a été fidèlement respecté. L'apparat critique de M. Theodor — mais là il lui arrive souvent de ne pas tenir compte de l'orthographe de notre mot — laisse voir que certains manuscrits ont constamment ou de préférence רבנן. C'est le cas du manuscrit désigné par כ (manuscrit de Munich n° 97, de l'année 1418) : voir les variantes de 20 10 ; 64 6 ; 73 9 ; 85 7 ; 134 7 ; 136 3 ; 161 6 ; 346 1 ; 404 4 ; 423 7 ; 427 1 ; 435 4 ; 452 8. Les éditions indiquées par ד et qui sont basées sur celle de Venise, ont souvent רבנן là où le manuscrit de Londres a רבנין, voir 11 7 ; 26 1 ; 29 7 ; 34 3 ; 47 1 ; 60 10 ; 73 9 ; 85 4 ; 88 3 ; 134 7 ; 161 6 ; 234 1 ; 435 5. Le manuscrit du Vatican désigné par ו a, lui aussi, souvent רבנן.

Comme exemple de l'orthographe constante sans י on peut citer la *Pesikta,* dont l'édition par Buber, directement basée sur des manuscrits, porte témoignage à l'égard de ceux-ci. Dans la Pesikta on trouve *exclusivement* l'orthographe רבנן et voici les pages en question, dont quelques-unes contiennent le mot plus d'une fois : 12*a*, 23*b*, 27*a*, 27*b*, 28*a*, 32*b*, 33*b*, 47*a*, 47*b*, 51*a*, 58*a*, 60*b*, 69*a*, 82*a*, 85*a*, 102*b*, 120*a*, 120*b*, 158*a*, 159*a*, 166*a*, 171*b*, 191*b*, 197*a*.

Ainsi un des Midraschim palestiniens, qui est un des plus anciens produits du genre, ne connaît pas du tout l'orthographe רבנין, pas plus que le Talmud de Babylone. Ce fait prouve irréfutablement que la forme primitive de notre mot ne peut avoir été que רַבָּנָן et que l'autre forme doit être considérée comme une variante, mais sans conséquence pour la signification première du mot.

Le caractère primitif de l'orthographe רַבָּנָן étant ainsi établi, il resterait à expliquer comment l'autre orthographe a pu s'introduire dans une si large mesure aussi bien dans les textes du Talmud de Palestine que dans ceux des Midraschim. Rien ne prouve qu'on prononçait et qu'on écrivait déjà רבנין à l'époque des Amoras et que cette orthographe remonte aux exemplaires originaux de ces œuvres ; le Talmud de Babylone prouve même le contraire. Il est plus naturel d'admettre qu'on a commencé à prononcer et à écrire רבנין au lieu de רבנן lorsque le mot רבנין est devenu d'un usage courant chez les Juifs et que, par suite, il s'est glissé involontairement même dans les copies de textes anciens à la place du mot רבנן. Or, le mot רבנין, *Rabbanin*, est devenu effectivement un terme du langage ordinaire lorsque les Caraïtes se séparèrent de la communauté traditionnelle des adeptes du judaïsme, qu'ils

désignaient du nom de *Rabbanin* (*Rabbanim*) [1]. Ce furent probablement les Caraïtes qui appelèrent leurs adversaires, attachés au Talmud, « rabbanites », désignation qu'ils empruntèrent au terme officiel qui désigne dans le Talmud les représentants de la tradition talmudique, à savoir au mot Rabbanan. Les partisans des « Rabbanan » reçurent le nom de « Rabbanin », rabbanites. Les Arabes ont adopté le mot dans ce sens et appellent les adversaires des Caraïtes אלרבאניין. Cette désignation des Juifs traditionnels était d'autant plus exacte que le nom de רבנן donné aux docteurs, aux représentants de la tradition, n'est pas seulement commun et usuel dans le Talmud, mais qu'il était également usité dans les académies babyloniennes pour en désigner les membres, c'est-à-dire les docteurs de l'époque post-talmudique. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans la Lettre de Scherira, où רבנן désigne non seulement des Tannas et des Amoras, mais encore les docteurs des académies gaoniques ; voir les exemples, pour ce dernier emploi, dans l'édition de Neubauer (*Mediaeval Jewish Chronicles*, I), p. 33, 34, 37, 38, 40, 41.

Je crois donc que le terme de רבנין, dérivé de רבנן, a conduit les copistes à se permettre l'emploi fréquent de cette forme dans les textes du Yerouschalmi et du Midrasch. Mais par un autre côté encore cette prononciation et cette orthographe *Rabbanin* devaient s'imposer aux copistes. En effet, ce terme n'était pas devenu seulement le nom du parti des Juifs rabbiniques ; les chefs spirituels de ceux-ci, les docteurs qui continuèrent et développèrent l'étude du Talmud, étaient, eux aussi, appelés רבנים. Le nom du parti devint un nom honorifique et c'est comme tel qu'il désigne dans la Chronique d'Abraham Ibn Daud les représentants de la science, spécialement de la science talmudique, après l'époque des Gueonim. Sa relation si importante sur les cinq Isaac est introduite par les mots והיו שם חמשה רבנים ; un peu avant, il avait donné à l'époque précédente, dont les coryphées furent Samuel Hanaguid en Espagne, R. Hananel et R. Nissim à Kairouan, la qualification de הדור הראשון ברבנות (éd. Neubauer, *ibid.*, p. 73). Plus loin (p. 78), il parle de דורן של חמשה רבנים שמות כולם יצחק. Je n'ai pas à faire ici l'histoire du mot רבנים dans ce dernier sens, qui aboutit à l'emploi qui en est fait pour désigner les rabbins d'aujourd'hui [2]. Je voulais seule-

1. Sur רבנין ou רבנן, opposé à קראים, v. dans les *Likkouté Kadmoniot* de Pinsker, les passages indiqués dans l'Index au mot רבנים.

2. Un détail seulement. Dans les lignes d'introduction de l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle on lit que Benjamin cite, dans la description des pays traversés par lui, מר הם רבניהם. Mais ce mot ne figure pas dans l'ouvrage lui-même ; les représentants des tudes juives y sont appelés חכמים ou תלמידי חכמים.

ment montrer ici à quelle influence on doit attribuer l'orthographe alternée רבנין et רבנן dans les manuscrits (puis dans les éditions) du Yerouschalmi et des Midraschim.

Si l'orthographe רבנין n'a pu se faire place dans le Talmud de Babylone, ce n'est pas seulement parce que le texte de ce Talmud a été traité avec grand soin, mais aussi parce que dans les écoles babyloniennes, d'où venaient en dernière ligne les copies du Babli, le mot רבנן, « Rabbanan », n'avait pas cessé, comme on l'a vu par Scherira, d'appartenir à la langue vivante.

Au début de cet article nous avons posé comme évident que le terme רַבָּנָן signifie « nos maîtres », c'est-à-dire qu'il se rattache au substantif רַב et que ָנָן־ est le suffixe possessif de la première personne du pluriel. C'est une forme comme מָרָנָן, « nos seigneurs ». Je compte revenir ailleurs sur ce point et montrer comment le terme רבותינו de l'hébreu tannaïtique est devenu רבנן et comment ce dernier terme a été à son tour supplanté dans l'hébreu des Midraschim postérieurs par רבותינו. Quoi qu'il en soit, le fait est indubitable. Cependant l'existence d'un substantif רַבָּן a fait qu'on y a rattaché רַבָּנָן, ainsi séparé de רַב. Buxtorf (*Lexicon Chald. Talm. et Rabbin.*, col. 2177) dit à l'article רַבָּן : « Talmudici frequenter utuntur terminatione fœminina, ut cum dicunt : תנו רבנן. » Après avoir cité encore quelques exemples, il dit à la fin, en effleurant la vérité : « Hoc usu non est paris dignitatis cum singulari Rabban, sed qui in Talmud vocantur Rabbanan, eos Rabbini in Commentariis citantes, dicunt אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ, Dicunt Rabbini, Magistri nostri. » Buxtorf prend donc רבנן pour le pluriel de רַבָּן, pluriel formé à l'aide de la terminaison ָן־ des féminins pluriels. Il ne connaît pas l'orthographe רבנין, mais consacre un paragraphe spécial à רבנים ou רבנאין, désignation des Rabbanites par opposition aux Caraïtes. — Levy, dans son *Wörterbuch zu den Targumim*, cite, à la suite de l'article רַבָּן (II, 401 *b*), un exemple de רבנין dans le Talmud de Palestine et un exemple de רבנן dans le Talmud de Babylone. Il considère donc les deux formes comme des pluriels de רַבָּן. Dans le *Wörterbuch über die Talmuden und Midraschim* (III, 417 *a*), il donne à l'article hebreu רַבָּן le pluriel רבנין[1]. Ici il traite donc le

1. Entre autres exemples de רבנין, Levy en cite un tiré du Talmud babli : לִיהוּר לִיה בנין רבנין, *Sanhedrin*, 106 *b*, mais en faisant remarquer avec raison que le mot « est probablement une corruption de רבנן, car רבנין se rencontre seulement dans le dialecte de Yerouschalmi » (cette dernière indication doit naturellement être rectifieé d'après la présente recherche). Effectivement, *En Yakob* aussi bien que *Yalkout*

mot comme un pluriel hébreu (équivalent à רבנים, dont il donne d'ailleurs un exemple, voir plus loin), quoique, dans les passages cités par lui, il figure dans un contexte araméen. Puis vient l'article araméen רַבָּנָא avec son pluriel רַבָּנָן, sans même qu'il soit noté, comme chez Buxtorf, que c'est une forme du féminin pluriel. — Kohut (*Aruch Completum*, VII, 245*a*) marche sur les traces de Levy et, dans l'article רַבָּן, il cite d'abord comme pluriel hébreu רבנין, puis comme pluriel araméen רבנן. — Jastrow (*Dictionary*, col. 1444) donne pour l'hébreu רַבָּן les pluriels רבנים et רבנין, et pour l'araméen רבן, רבנא, les pluriels רבנין et רבנן. — Dalman (*Aram. und neuhebr. Wörterbuch*, p. 378) cite aussi notre mot dans l'article רבנא, mais non comme un pluriel ordinaire ; il dit : « 2° Docteur (*Lehrer*), רַבָּנָן nos docteurs ». A quoi il faut suppléer par sa *Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch*, p. 135, n. 3, où il s'exprime ainsi : « רבנן n'est pas le pluriel de רב (Stein, *Talmudische Terminologie*, p. 51), mais est abrégé du judéen רבנא ». Au même endroit, il mentionne רבנין comme pluriel de רבן, avec cette remarque : « jamais déterminé רבנייא ». — M. Margolis, *Lehrbuch der aram. Sprache des bab. Talmuds*, p. 32, paraît adopter l'opinion de Dalman, car il fait suivre la forme רבנן, qui figure dans le Tableau des substantifs avec suffixes, de la remarque : « orthographe défective ».

Malgré l'accord des lexicographes, auxquels se rallient, en ce qui concerne la détermination de la forme du substantif, des grammairiens comme MM. Dalman et Margolis, on doit tenir pour sûr et certain que רבנן (רבנין) ne se rattache pas à רַבָּן, mais à רַב. Car c'est ce dernier mot qui est le singulier de רבותינו, dont רבנן est la traduction. Du reste, les exemples que les dictionnaires donnent pour רַבָּן dans le sens de « maître, docteur », n'ont aucun force probante. Le principal texte est l'agada sur Ps., XVI, 7, dans *Gen. r.*, ch. LXI, *in init.* : זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה (rapporté à Abraham). Mais רבנים n'est pas primitif ici. Dans le *Midrasch Tehillim*, sur Ps., I, § 13 (éd. Buber, p. 13), une leçon offre כעין שני כדים ; les éditions antérieures et six manuscrits ont כשני רבנן. Ainsi s'explique la leçon de *Gen. r.* Le mot רבנן lui-même, qui appartient à la langue des amoras, a pris la place de חכמים, que donne *Abot de R. Nathan*, ch. XXXIII (éd. Schechter, p. 94). רבנים dans *Gen. r.* est donc une modification hébraïsée de רבנין, qui, lui-même, vient, ici comme souvent ailleurs,

Machiri (sur Ps., LII, éd. Buber, I, 287) ont בנין רבנן. Le passage parallèle de *Sabbat*, 23 *b*, a également הוו ליה בנין רבנן. Cette altération, qui se constate aussi dans le manuscrit de Munich, a été entraînée par le mot בנין qui précède.

de רבנן. — Un second exemple est tiré de *Schir rabba* sur I, 10, où se lit l'interprétation suivante : נאוו לחייך בתורים אלו הרבנין[1] צוארך בחרוזים אלו התלמידים. A coup sûr, il y avait primitivement ici רבנן ; rien que la présence de l'article, qui ne se trouve nulle part avec ce mot, prouve l'incorrection de la leçon. Dans le Targoum רבן est employé pour traduire שר et cela presque toujours au pluriel. Le sens n'est pas celui de « docteur », mais « chef, guide ». Aussi l'abstrait רַבָּנוּת désigne-t-il le pouvoir temporel, la domination. Mais je ne puis entrer ici dans les détails.

Je signalerai seulement deux acceptions du mot רַבָּן, qui paraissent justifier le sens de « maître » qui lui est donné. C'est d'abord la désignation des écoliers par תינוקות של בית רבן. Comme בית רבן ne se trouve pas en dehors de cette expression, on peut comprendre רבן (= רַבָּם) comme une forme avec suffixe se rapportant à תינוקות : les enfants appartenant à l'école de *leur* maître, les écoliers. Quant au titre honorifique de רבן, porté pour la première fois par Gamliel I et pour la dernière par son arrière-petit-fils et homonyme Gamliel III (au lieu du titre de רבי usité généralement), j'incline à la regarder aussi, avec Z. Frankel (*Darkê ha-Mischna*, p. 58), comme une forme avec suffixe, plus précisément comme une forme araméenne : « notre maître ». C'est l'équivalent du titre de רַבָּנָא qui était porté par certaines autorités des écoles babyloniennes et que Levy explique à tort comme l'état emphatique de רבן. Si « Rabban » est une forme araméenne, on s'explique pourquoi Juda I n'a pas accepté ce titre et qu'on l'ait désigné par l'équivalent hébreu de רבן, à savoir רַבֵּנוּ ; Juda I était l'adversaire de l'usage de l'araméen en Palestine (v. *Sota*, 49*b*) et il se peut ainsi qu'il se soit prononcé contre le titre רבן.

C'est ainsi que la démonstration d'une ancienne faute de copie dans les textes du Talmud Yerouschalmi et de la littérature midraschique nous a amené à rectifier une erreur moderne de la lexicographie talmudique.

Budapest.

W. Bacher.

1. *Yalkout :* הרבנים.

SUR QUELQUES NOMS PROPRES

DANS DES DOCUMENTS DE LA GUENIZA

RÉCEMMENT PUBLIÉS

Dans la deuxième partie — qui vient de paraître — de son travail si neuf et si riche, intitulé « le divorce juif et l'acte de divorce juif[1] », M. Blau a mené à bonne fin ses recherches sur ce sujet et il y mis au jour une telle abondance de matériaux et de déductions perspicaces que c'est une vraie jouissance de le suivre. Aussi bien cette étude sera-t-elle sans doute appréciée à sa valeur par des spécialistes. Je me borne ici à signaler que cette deuxième partie contient un certain nombre de documents de la Gueniza, qui tous, sauf deux, sont publiés pour la première fois et qui tous, sauf un, se composent d'actes de divorce remontant au XIe et au XIIe siècles. L'auteur les a surtout utilisés comme matériaux pour l'histoire du texte de cet acte ; nous voudrions seulement examiner les noms de personnes qu'ils renferment, — travail qui était naturellement étranger à l'objet de l'étude de M. Blau, mais qui ne manque pas d'un certain intérêt.

Tout au début (p. 3-6), l'auteur reproduit sept de ces actes de divorce, en partie textes originaux, en partie formulaires ; parmi ceux de la première catégorie figure — c'est le n° 1 — un acte de divorce daté de Fostât 4 Eloul 1400 de l'ère des contrats (1089). Cet acte, qui se trouve dans la Bibliothèque publique de New-York, a paru en fac-simile dans la *Jew. Encycl.*, IV, 624, et en transcription

1. *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, zweiter Teil*, Budapest, 1912. (Annexe du *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest* pour 1911-1912.)

dans Eisenstein, *Ozar Yisrael*, III, 270. M. Blau l'a emprunté à ce dernier ouvrage, d'où une erreur dans le nom du second témoin. Ce nom n'est pas עלי הכהן בר' יחי ע"ו, mais, comme on le voit distinctement sur le fac-simile, עלי הכהן בר' יחיי נ"נ. Ce Ali ha-Cohen b. Yahya reparaît dans d'autres documents de la Gueniza : comme témoin dans une Ketouba de l'année 1063 (ms. Bodl., 2874[33]) et comme partie dans un contrat de 1085 (*ibid.*, 2876[11], où il porte le titre de פרנס). De même, le premier témoin signataire de notre acte de divorce, Hillel ha-Hazzân b. Ali, figure dans plusieurs documents de la Gueniza conservés à la Bodléienne : 2873[38] (de l'an 1067), 2878[64] (1098) et 2878[65] (sans date).

M. Blau raconte (p. 90) que sa deuxième partie était déjà sous presse quand, au cours d'un voyage à Londres, il trouva dans la collection de M. E. N. Adler dix autres actes de divorce provenant de la Gueniza, qu'il reproduit à la fin de son étude (p. 96 et s.) ; de deux d'entre eux (nos 1 et 6) il donne aussi les fac-simile. Les noms contenus dans ces actes, notamment ceux des témoins, donnent également lieu à quelques observations.

Au bas du n° 1, daté de Fostât 1020 et qui représente ainsi le plus ancien acte de divorce original connu jusqu'à présent, a signé comme premier témoin : ד ברבי שכניה ספרא . . . ; de plus, M. Blau fait observer qu'au-dessus de ספרא il y a encore החזן en petites lettres, un כ au-dessus du ש de שבניה et un ה au-dessus de נ[1], ce qu'il avoue ne pas pouvoir expliquer. En examinant le fac-simile, on remarque d'abord qu'il y a aussi un י au-dessus du premier ב de ברבי et un ז au-dessus du ר, ce qui fait ensemble יזכה, ensuite qu'il ne faut pas lire שבניה, mais שכניה. On doit donc restituer [יפת ברבי דו]ד ברבי שכניה ספרא החזן ; ce Yéfet b. David b. Schekanya paraît aussi comme témoin dans une Ketouba de l'année 1034 (ms. Bodl., 2873[45]) ; comp. *ibid.*, 2706[16], qui contient une collection de *Yocerot* et où on lit : הדא דפתר לשמונה עשרה ליפת בר דוד בר שכניה.

Le même Yéfet pourraît être le témoin qui a signé le n° 2, daté de Fostât 1039-1048[2], et il faudrait restituer ici [יפת החזן ב]רבי דויד החזן ספרא. Nous le trouvons, en effet, avec cette signature comme

1. Ces suscriptions au-dessus des noms se trouvent dans d'autres fragments de la Gueniza, p. ex. dans la Ketouba (éditée par moi, *R. E. J.*, XLVIII, 175) datée de Fostat 1029 (non 1030) et où la première signature doit probablement être restituée ainsi : [יפת ה]חזן ברבי דויד החזן, identique avec le Yéfet b. David qui va être mentionné.

2. La partie droite de cet acte de divorce est coupée et il n'est resté de la date que 135 : on a la marge entre 1350 et 1359, c'est-à-dire 1039-1048 (non 1038-1047).

témoin dans le document Bodl., 2874[12], qui remonte probablement à 1037 (cf. *ibid.*, 2807[17] *b*).

Dans le n° 3, de Fostât 1110, חסן בר חבה répudie sa femme פאצלה בת חסין. D'abord il faut, sans aucun doute, au lieu de חבה, lire הבה, nom qui correspond à l'hébreu נתן (de là הבה אלה = נתנאל, voir mon *Il Nome Meborak*, p. 6, = *Riv. Isr.*, VII, 176). Quant à פאצלה, c'est la forme féminine du nom arabe פאצל = פצל (v. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 586, 592). Ce nom ne reparaît à ma connaissance que dans un acte de fiançailles de Fostât 1049 (édité par M. Isr. Lévi, *R. E. J.*, XLVII, 301). — Les témoins qui figurent ici sont deux personnages connus par ailleurs. Le premier, יצחק ביר' שמואל הספרדי ז'צ' לח' הע' הב'[1], se rencontre assez souvent dans les documents de la Gueniza à la Bodléienne, d'abord comme témoin dans un acte de divorce de l'an 1126 (ms. 2877[39]), puis dans des documents des années 1124-27 (ms. 2807[1], 2821[10] et 2873[7]). Il était membre du tribunal de Fostât, comme il ressort du ms. 2876[68] (cf. 2877[25]) ; c'était donc un personnage connu. C'est encore lui qui signe deux documents des années 1115 et 1124, documents publiés par Merx, *Documents de paléographie hébraïque et arabe*, n°s 1-2. Est-il identique avec l'auteur d'un commentaire arabe de II Samuel (Ms. Brit. Mus., n° 167), comme l'admet G. Margoliouth (*Catalogue*, I, p. 125; cf. *J. Q. R.*, X, 385 et s., et Steinschneider, *Die arab. Literatur der Juden*, § 193)? Je ne saurais le décider, mais ce n'est pas impossible. — Le second témoin de notre acte de divorce, ברכות בר שילה הכהן, figure en la même qualité dans un contrat de 1156 (ms. Bodl., 2836[22], où le nom du père est écrit inexatement מלה, mais rectifié dans l'Index du Catalogue : Berakhoth Kohen b. Shelah ; corriger dans ce sens dans ma *Il Nome Meborak*, p. 18 = *Riv. Isr.*, VII, 223, et v. l'appendice à mon article sur le nom Kanzi, *ib.*, IX).

Les témoins du n° 4 (Fostât, 1124) sont : יצחק המלמד ביר' חיים נ"ע (?) נפוסי י'ר'ב'א' et חלפון הלוי ביר' מנשה נ"ע. Le surnom Noufoûsi est porté par le ר' משה הנפוסי censément cité dans l'*Aroukh*, *s. v.* אונוס (éd. Kohut, I, 152 ; cf. *Riv. Isr.*, IX, *l. c.*) ; d'après Souyûti, *s. v.*, il provient d'une tribu berbère, les Noufoûsa (v. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 308). Mais, en réalité, cet adjectif signifie « du Djebel Nefousah » (הר נפוסה) en Tripolitaine[2]. Notre Isaac b. Hayyim

1. L'abréviation signifie זכר צדיק לחיי העולם הבא. Mais dans les documents de la Gueniza qui vont être mentionnés tout de suite il signe le nom de son père avec la formule זכ' לח' הע' הב' ; ne faudrait-il pas, ici aussi, lire ainsi ? V. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, I, 20, 23.

2. C'est là aussi qu'en l'année 1123 Josef b. Samuel b. Efraim copia pour Nissim b. Saadia le traité talmudique *Keritot* (cf. *Talmudical Fragments in the Bodleian Library*, ed. Schechter and Singer, p. 5).

Noufoûsi est le destinataire d'une lettre d'affaires émanant d'un certain Nissim b. Schéla (ms. Bodl., 2878[129]). Quant à Halfon ha-Lévi b. Manassé, il paraît très souvent dans les documents de la Gueniza. Il figure d'abord plusieurs fois avec Isaac b. Samuel ha-Sefardi déjà nommé (ms. Bodl., 2807[1], 2876[68], 2877[25]), puis dans d'autres documents des années 1089 (collection Rainer, 1242), 1126 (ms. Bodl., 2876[4]), 1132 (*ibid.*, 2878[7]) ou non datés (*ibid.*, 2834[29], 2874[20] *b* et 2874[30]). En outre, le ms. 2805[16] contient de lui une lettre où il est encore appelé בן אלקטאיף [1] ; peut-être était-il également membre du tribunal de Fostât (v. ms. 2876[68]).

Le n° 5, de l'an 1125, provient de מניה זפתא près Fostât (דסמיכא לפסטאט). Le nom de cette localité, qui est mentionnée ailleurs, p. ex. dans le ms. Bodl., 2876[68], cité à l'instant, doit se lire Mounya Zifta (v. *Yakoût*, II, 936 ; IV, 675). La femme divorcée s'appelle ici בנאת בת סיבא. Banât est l'abréviation de quelque nom composé (v. Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 136). Le nom de סיבא m'est inconnu ; il vient peut-être de סיאבה (Siyâba), qui est chez les Arabes un nom de femme aussi bien qu'un nom d'homme (v. *al-Moschtabih*, éd. de Jong, p. 290). Cet acte de divorce est soussigné par les témoins Abraham b. ... et Lévi b. Abraham סט, que je ne connais pas par ailleurs.

Dans le n° 6, de Fostât 1128, la femme divorcée se nomme סת אלדלאל בת מבשר הנקרא בשארה המשוחרר. Le nom de femme Dalâl se rencontre ailleurs (v. plus loin), mais sans Sitt (sur quoi v. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 330). Son père était, à ce que nous voyons, un esclave affranchi ; il semble que d'abord il portait seulement le nom arabe de Bašâra et que, quand il fut affranchi, il y ajouta le nom hébreu correspondant, Mebasser. D'après Steinschneider (*J. Q. R.*, XII, 196), ce dernier nom doit être considéré comme arabe et lu Mubaššir, mais notre cas montre que מבשר était considéré comme un nom hébreu et prononcé Mebasser, car autrement on se demanderait pourquoi Bašara aurait échangé son nom arabe contre un autre nom arabe. Mebasser est donc un nom arabe hébraïsé, analogue à l'arabe Mubârak, devenu en hébreu Meborak [2]. Du reste,

1. M. B. Chapira (*Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 122) veut, pour cette raison, l'identifier avec un certain Abû Sa'id b. Abû Sahl b. al-Kataïf ; mais cette identification n'est pas admissible, v. mes observations *Riv. Isr.*, VI, 187.,

2. De même, le nom Héfeç (חפץ), par exemple, pourrait être une forme hébraïsée de l'arabe Khafs. Il y a aussi des traductions et paraphrases hébraïques de noms arabes. Ainsi on emploie le nom biblique יבחר pour מכתאר (« celui qui est choisi »), v. dans *J. Q. R.*, *N. S.*, II, 233, le poème en l'honneur de אלחבר מכתאר, qui est rendu, p. 234, l. 8, par יבחר החבר (mal compris par l'éditeur, M. Davidson, qui

nous trouvons encore à Fostât en 1099 un personnage nommé tantôt Bašara b. Halfon, tantôt Mebasser b. Halfon (*J. Q. R.*, IX, 116)[1]. — Outre Halfon b. Manassé, déjà nommé, cet acte de divorce porte la signature du témoin Halfon b. Gâlib ha-Hazzan, qui signe avec le premier un document de l'an 1127 (ms. Bodl., 2877[25]) et deux contrats de mariage des années 1128 et 1131 (*ibid.*, 2873[10] et 2874[3]). — Sur les porteurs du nom de גאלב, Gâlib, v. Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 513 (ajouter entre autres Meborak b. Gâlib, sur lequel on peut voir mon *Il Nome Meborak*, p. 11 = *Riv. Isr.*, VII, 215).

Dans le n° 7, de Fostât 1145, les époux divorcés s'appellent : Joseph דמתקרי אבו אלאנאדם b. Moïse et תמתע דמיתקריא עמאיס, fille de Amram (v. *J. Q. R.*, XI, 485 en bas). Le nom de אלאנאדם ne m'est pas autrement connu, pas plus que תמתע (qui a l'air berbère) ; par contre, עמאיס (Umeys) est un nom arabe (אלעמיס, v. *al-Moschtabih*, p. 376), qui paraît encore dans un contrat de mariage de Fostât 1128 (ms. Bodl. 2873[40]) : בת מרור ברכות ...(l. עמאיס) עמאים הזקן נ״ע (v. *Riv. Isr.*, IX, *l. c.*). — Le nom du premier témoin est effacé ; le second se nomme Yéfet b. Schemarya. M. Blau a mis un point d'interrogation après Yéfet, mais c'est sans raison, car dans un document de Fostât de l'an 1145 (ms. Bodl. 2878[11]) une des parties se nomme : אלשיך אבו עלי כגק מרור יפת הפרנס...בן מרור שמריה הזקן נ״ע ; ce doit être le même que le nôtre[2].

Dans le n° 8, de Fostât 1146, M. Blau fait suivre le nom du mari divorcé, Abraham b. ידין, d'un point d'interrogation. Peut-être faut-il lire יכין ; nous connaissons, en effet, un ברהם בר יכין, c'est-à-dire Abraham b. Yachin, possesseur du fragment XIII des *Saadyana* de Schechter (v. mon *Schechter's Saadyana*, p. 8, *s. v.*). Il est vrai que celui-ci était Kohen et, si le nôtre était identique avec lui, il aurait été désigné, lui aussi, comme aaronide. La femme divorcée se nomme Dalâl (דלאל), fille de Joseph. Nous avons déjà eu plus haut le nom de Sitt al-Dalâl ; nous trouvons de plus une nommée Dalâl, fille de Mas'oûd, dans le ms. Bodl. 2878[34]. — Le premier témoin est ici Natan b. Samuel hé-Haber, sans doute celui

corrige en ובחר החבר, v. n. 116). Mais on trouve aussi le nom מובחר, qui est sans doute une traduction correcte de ce nom arabe, par ex. ערקה בר מובחר ס״ט de l'an 1081 (*J. Q. R.*, XIII, 221), מובחר à Djezirat ibn Omar (chez Benjamin de Tudèle, éd. Asher, p. 52), etc.

1. Mais non identique avec Mebasser b. Halfon, signataire d'un document de Fostât 1085 (ms. Bodl. 2878[133]), car il aurait eu alors plus de cent ans.

2. Nommé encore dans un fragment, de la Gueniza sans date, où il il est appelé מרור יפת הזקן יש צו בן מרור שמריה הזקן נ״ע (*J. Q. R.*, IX, 116).

en l'honneur duquel Juda Halévi a composé, à Damas, son poème הפשט הזמן (*Diwan*, éd. Brody, I, 112) ; Natan y est désigné comme secrétaire de l'école talmudique de Fostât (סופר הישיבה בעיר מצרים)[1] ; il est aussi le destinataire d'une lettre en prose rimée, commençant par אבני נזר מתנוססות (*Ibid.*, p. 214). Natan est encore cité plusieurs fois dans les documents de la Gueniza à la Bodléienne, à savoir dans des documents des années 1128-1132 (ms. 2821[12], 2873[10] et 2878[7]), en outre dans un document de l'an 1090 (ms. 2878[109]), époque à laquelle, si la date est juste, Natan devait être encore fort jeune. — Le second témoin, Joseph ha-Lévi b. Yéfet, est un inconnu[2].

Le n° 9, de Fostât 1066, qui a déjà été édité par M. Schwab (*R. E. J.*, LVI, 128), n'est pas un acte de divorce original, mais un formulaire. Il n'en est pas moins soussigné par le copiste du formulaire, Aron b. Ephraïm, qui signe : אהרן המומחה בירב אפרים ספרא ושהדא. Nous trouvons la même signature au bas d'un acte de divorce de 1058 (ms. Bodl. 2855[9]), en outre au bas d'un contrat de mariage de 1060, où il signe : אהרן המומחה בירֹ אפרים נֹנ (*ibid.*, 2873[13]), et au bas d'une lettre, où il signe : אהרן המומחה והחזן ברבי אפרים מצועֹן (*J. Q. R.*, XIX, 731).

Le n° 10 est également un formulaire, sans nom propre cette fois. Mais c'est le n° 11 qui offre un intérêt tout particulier. C'est un acte d'affranchissement daté de Jérusalem, 1057, dans lequel Abraham b. Isaac דמתחכם בן הדוד donne la liberté à son esclave (femme) טראיף (ou טֹראיף). Dans le nom du maître, ce qui frappe d'abord, c'est דמתחכם au lieu des mots ordinaires הניכר, דמתקרא, המתכנה, etc. Puis on trouve ici un nom autrement inconnu, הדוד ; peut-être faut-il lire חדיד, nom porté par des Juifs (v. Steinschneider, *J. Q. R.*, X, 530 ; XII, 127). Le nom de la femme est également inconnu jusqu'à présent. Ce document est signé par Çémah b. Elazar et par le prince et gaon Daniel b. Azarya, sur lequel on peut voir Bacher, *J. Q. R.*, XV, 84, et mon article, *R. É. J.*, XLVIII, 165. — Parmi les lacunes, celle de la l. 11 peut être restituée ainsi : בישראל [שם] ליכי [ואה]ולאש, d'après un acte d'affranchissement analogue daté de Fostât 1085 (reproduit en fac-simile dans *Jew. Encycl.*, XI, 405, et en transcription par Marx, *J. Q. R.*, *N. S.*, I,

1. *Ibid.* p. 115, un poème en l'honneur d'un fils de Natan (ע"ד החכם בן הסופר ר' נתן), début : האל מקור חיים.

2. Peut-être identique avec le personnage nommé dans ms. Bodl. 2861[16] : (*sic*) קידוש פסח לילד הנעים המבין יוסף הבחור היקר הלוי בר יפת הלוי בחיר הלוים וגו'.

434, qui donne inexactement la date de 1087). Dans cet acte, c'est au contraire une femme, Mudallila (מדלילה), fille de Salomon, qui affranchit son esclave (homme) Makhloûf, et ici c'est le nom de la maîtresse qu'on ne trouve pas ailleurs. A remarquer encore que, tandis que l'acte jérusalémite est qualifié de גט שחרור ושטר חירות, celui de Fostât est désigné comme כתב שחרור ואגרת שבקין וגט חרותא.

Comme on le voit, la Gueniza ne cesse pas de mettre au jour du neuf et de l'inédit.

Varsovie, 13 novembre 1912.

SAMUEL POZNANSKI.

LES « TOSSAFOT » DE R. ASCHER

SUR « BERACHOT »

L'attribution à R. Ascher des *Tossafot* de *Berachot*, éditées dans le recueil ברכה משלשת (Varsovie, 1860), a été contestée de plusieurs côtés. D'abord Rabbinowicz[1], puis Halberstam et Jellinek[2] ont émis quelques doutes, que Zomber[3] a, enfin, développés, en cherchant à rejeter la paternité de R. Ascher. L'opinion de Zomber ayant été, dans ces derniers temps, acceptée tout bonnement par plusieurs auteurs[4], comme si elle était établie, il me paraît utile de discuter à nouveau cette question.

Je reprends un à un les arguments de Zomber, en les soumettant à l'examen :

1° On lit à la p. 1 de l'édition de Varsovie : שצדק רש"י בדבריו... והוא אומרם... ואם אין... אין זה ממה שיקשה..., expressions qu'on ne trouve pas sous la plume d'Ascher. — Le passage de f° 2*a*, *s. v.* מאימתי, est une *glose*, qui expose une opinion différente ; elle commence à ואם אין אנו קורין... (ור' יהודה החסיד... והכי מסתבר... מלשון הגמרא...) et finit à ובקריאת פרק ראשון בזמנו סגי. Une glose semblable s'est glissée un peu plus haut : והא אמרינן אם כיון... וכפר"ח. Les rectifications du correcteur, dans l'édition de Varsovie, ne doivent pas être prises pour des *Tossafot* du Rosch et, ces gloses éliminées, le style concorde bien avec les *Pesakim*. De plus, l'opinion que, dans les Décisions, I, 1, il introduit par ולא נהירא לי se retrouve dans les Tossafot, *ibidem*[5] ;

1. *Dikdouké Soferim*, I, 80 : צ"ע.
2. *Konteros ha-Mefaresch*.
3. *Magazin*, V, 26 et s., 106 ; *Ha-Maguid*, 1879, n°s 26-28.
4. Ratner, *Ha-Mélitz*, 1900 (contre Luncz) ; Aptowitzer, *Monatsschrift*, 1910.
5. Voir encore plus loin.

2° Ces *Tossafot* mentionnent Nahmanide 11 *b*, 12 *a*, qui n'est pas mentionné dans celles du même auteur sur *Nidda*[1], *Horayot*, *Meguilla* et *Schebouot*, et qui ne l'est qu'une seule fois (!) dans celles de *Yebamot* et autant dans celles de *Ketoubot*. Dans celles de *Schebouot* il évite (!) de le citer, tandis qu'il le cite dans ses *Pesakim*. D'autre part, ce qu'il cite dans 11 *b* au nom de Nahmanide, il le cite dans ses *Pesakim*, III, 1, au nom de ר"א, tandis que la citation de 12 *a* ne se retrouve ni dans ses *Pesakim* sur *Moëd Katan*, ni dans ses *Hilchot Cicit*[2], bien que l'ensemble y ait trouvé place. — Ce qui, dans les *Tossafot* de *Berachot*, 18 *a*, *s. v.* ואין (11 *b*), est cité au nom de Nahmanide, est repris dans les *Pesakim* sans nom d'auteur, et non pas au nom de יש אומרים ; c'est une autre opinion qui est citée au nom de יש אומרים et la citation est suivie des mots : וכן אמרו על הרמב"ן ז"ל שהיו מתים בניו... וצוה לתקוע לפניו... Les citations faites dans 11 *b* et 12 *a* au nom de Nahmanide sont empruntées à son *Torat ha-Adam*[3], qui est mentionné fréquemment et avec indication d'auteur dans les *Pesakim* de *Moëd Katan*. En outre, Zomber n'a pas remarqué qu'une citation du même ouvrage au nom de Nahmanide figure dans les *Pesakim* sur *Berachot*, II, 15[4], mais non dans les *Tossafot*. D'un autre côté, Nahmanide est encore cité une troisième fois dans celles-ci, sur 43 *a*, *s. v.* ור' יוחנן (28 *b*), et cette fois dans les *Pesakim* également (VI, 33) !

3° R. Méir de Rothenbourg n'est pas cité dans les *Tossafot* de *Berachot*, alors qu'il a écrit un ouvrage sur ce traité. — Même dans les *Pesakim* de *Berachot*, R. Méir n'est cité que deux fois : 1° dans II, 5, discussion orale (נשאתי ונתתי בפניו) ; 2° dans III, 2, d'après les *Hilchot Semahot*, et pourtant R. Méir avait écrit aussi des *Piskê Berachot* ! D'une manière générale, R. Méir n'est pas cité souvent par Ascher ; il ne l'est pas du tout, par exemple, dans les *Tossafot* de *Soucca*, *Sota*, etc.[5].

4° Dans les *Tossafot* de *Berachot*, l'auteur ne se réfère jamais à ses *Tossafot* sur d'autres traités, et là où il le fait, comme dans 26 *b*, c'est un emprunt aux *Tossafot* de Juda Sire Léon. De même

1. Alors manuscrites, elles sont imprimées maintenant dans l'édition Romm du Talmud.

2. Pas davantage dans *Tossafot Nidda*, 61 *b*.

3. 11 *b* = *Torat ha-Adam*, porte מהר מרטל לפניו, Venise, 1595, 23 *b*, 12 *a* = porte הרצאה, 32 *b*.

4. Empruntée aussi à *Torat ha-Adam*.

5. Au reste, on trouve sur 47 *b*, *s. v.* מה ראיה (32 *c*), une explication au nom de ר"מ, qui pourrait être R. Méir de Rothenbourg.

Ascher ne renvoie pas, dans ses *Tossafot* sur *Meguilla* et *Schebouot*, où l'occasion s'en offrait, à celles de *Berachot*. — Ascher renvoie, dans les *Tossafot* de *Berachot*, sur 7 *b*, *s. v.* עד, à *Sabbat* (ולפי מה דפיר' בפ"ק דשבת); sur 41 *a*, *s. v.* גפן, à *Soucca* (p. 26 *b* : גפן כדי רביעית יין לנזיר פירשתי בפרק קמא דסוכה), ce qui se trouve effectivement dans les *Tossafot* d'Ascher sur *Soucca*[1], f° 6 *a*, *s. v.* גפן ! D'autre part, il renvoie, sur 42 *a*, *s. v.* תיכף (28 *a* : רשם פירשתיו), à *Pesahim*; sur 38 *b*, *s. v.* וכי (24 *b*), à *Baba batra* (מלבד טעמים אחרים שפי' בבבא בתרא פ' המוכר את הפירות), et si cette citation n'a pas trouvé place dans *Schitta Mekoubbécet*, sur *Baba batra*, *ad loc.* (Zomber, p. 106), ce ne peut être un argument contre, attendu que la *Schitta* n'a recueilli qu'une petite partie des *Tossafot* sur *Baba batra*. Quant à croire, avec Zomber, que les références sont empruntées aux *Tossafot* de Sire Léon, c'est impossible ; ce ne pourrait être que si l'auteur avait mentionné le nom de ce dernier ou avait, du moins, cité ses termes ; or, ce n'est pas le cas pour toutes les références en question et on se demande de quelle manière il aurait emprunté les références. Nous avons vu, du reste, que le renvoi à *Soucca* s'applique bien aux *Tossafot* d'Ascher sur ce traité. Enfin, si nous ne trouvons pas, dans les *Tossafot* sur d'autres traités, des références à *Berachot*, cela ne prouve rien ; chez Ascher comme chez d'autres auteurs, les références sont fort rares.

5° P. 19 *b*, *s. v.* טיפת דם, n'est pas d'accord avec *Tossafot* sur *Nidda*, ms. (66 *a* : ...ור"ל דטעמא); d'autre part, dans *Schebouot*, 12 *b*, *s. v.* בבנות, Ascher réfute R. Tam, tandis qu'ici, 26 *a*, *s. v.* מאי, l'auteur se rallie à lui. Dans son commentaire sur *Tamid*, v, *in.*, Ascher tire un argument du traité « éloigné » de *Taanit*, alors qu'il pouvait le tirer de *Tamid* même, comme dans *Berachot*, 8 *b*, *s. v.* ה"ג, et de plus, la leçon qui est désignée ici comme celle de tous les exemplaires (כל הספרים) est mentionnée dans *Tamid*, *l. c.*, comme celle de quelques exemplaires seulement (יש ספרים). — Ces divergences entre les *Tossafot* de *Berachot* et celles d'autres traités ne sont pas des objections valables : dans celles-là, Ascher suivait encore R. Juda Sire Léon et le copiait ; plus tard il a changé d'opinion. Nous constatons le même fait chez Raschi, par exemple, qui, en un passage, suit le commentaire attribué à R. Guerschom et ailleurs le contredit[2].

6° D'après l'introduction du *Céda la-Dérech*, citée par Azoulaï,

1. Éd. Wertheimer, Jérusalem, 1907.
2. Cf. plus loin, à 7°.

Schem, s. v. Tossafot, R. Ascher a abrégé ses *Tossafot* de celles de R. Samson de Sens, tandis que celles de *Berachot* sont un abrégé de celles de R. Juda Sire Léon. — Mais dans les *Pesakim* de *Berachot* aussi Ascher a utilisé et cité, constamment et exclusivement, les Tossafot de Sire Léon, nous nous trouvons donc, en tout cas, en présence d'une exception — qu'on expliquera comme on voudra — à la règle de Menahem b. Zérah, règle qui doit être exacte ailleurs. De plus, il me semble que, dans les *Tossafot* de *Berachot*, Ascher a utilisé également les *Tossafot* de R. Simson.

7° Les *Tossafot* de *Berachot* sont en désaccord avec les *Pesakim* sur quelques passages. — Il suffit de rappeler que les *Pesakim* ont été composés en Espagne, c'est-à-dire après 1306, entre 1313 et 1319 [1], tandis que les *Tossafot* ont été écrites bien plus tôt [2]. On constate de même, et pour prendre un exemple, que les *Tossafot* de *Soucca*, *4a*, *s. v.* ומן הצד (כנ"ל), ne concordent pas avec les *Pesakim*, n° 3 [3].

Si les arguments de Zomber contre la paternité d'Ascher n'ont pas de force probante, en revanche on peut faire valoir les raisons suivantes, qui ne manquent pas de poids, en faveur de l'attribution de nos *Tossafot* à Ascher.

I. — La langue des *Tossafot* est tout à fait semblable à celle des *Pesakim*, comme Zomber l'a déjà observé, et souvent mot pour mot. Il est, en effet, très vraisemblable qu'Ascher, lorsqu'il écrivit plus tard ses *Pesakim*, prit pour base ses *Tossafot* [4]. Aussi trouvons-nous dans les deux ouvrages jusqu'à des termes comme ולי נראה, לי נראה, etc., qu'un autre auteur, qui aurait utilisé les *Pesakim*, n'aurait pas pu employer sans être un plagiaire. Nous trouvons même des passages qui dans les *Tossafot* sont introduits par נראה לי, mais dont le fond seulement est reproduit dans les *Pesakim*.

Voici des exemples de ces cas (je ne mentionne que ceux à

1. Voir H. Jafé, dans la traduction de Graetz par Rabbinowitz, V, 408, n. 22.

2. Ascher, *Consultations*, XLII, 2 : ומיהו בפסקים כתב אח"כ בכתובות. Cf. LI, 2 : תלמיד אחד בא לכאן לעיר טולישולא... והעתיק התוספות שחיבר אדוני אבי שצ"ו. Les *Tossafot* sont mentionnées déjà dans les *Pesakim*, *Baba Kamma*, I, 17 : ובפרישותי כתבתי פירוש הירושלמי, lire : ובפרישתי ; de même *ib.*, 16 : כמו שכתב בפירוש בשם הרב ר"מ ז"ל, lire : שכתבתי בפרישתי (R. Joël Sirkes dans ses gloses).

3. Voir la note de Wertheimer, *ad loc.*

4. De même, R. Nissim Gerundi a pris ses Novelles pour base de son commentaire d'Alfasi, v. l'introd. de ses Novelles sur *Aboda zara*.

propos desquels Ascher fait ressortir que c'est son explication ou son opinion) :

1° P. 3*b-c*. Tout le passage *textuellement* dans les *Pesakim*, I, 1, ici et là, avec les mots ולא נהירא לי מה שהביא [ר"ת] ראיה... ונראה לקיים המנהג..., mais avec cette addition dans les *Pesakim* : מיהו נראה דהנוהג כך...

2° P. 6*b*, *s. v.* רב ששת : ורב אלפס פי'... ונ"ל דהא..., *textuellement* dans Ascher, I, 7.

3° P. 9*b*, *s. v.* בשעה : הלכך מסתברא... נ"ל שהיה זמן הישיבה נמשך... שעבר זמן הקריאה... = Ascher, II, 3, mais dans des termes différents.

4° P. 9*c*, *s. v.* ובאמצע : ...(l. לי) ולא נהירא כי... פרש"י..., *textuellement* dans Ascher, II, 5.

5° P. 11*c-d*, *s. v.* רב אשי : ולפי טעם זה אף אם היה בעיר היה מותר ומילתא דתמיהא (d'après les *Tossafot* de Sire Léon) היא... = Ascher, III, 3.

6° P. 14*d*, *s. v.* מנין : וכן... ויש אומרים... ויש אומרים... וקדושה ביוצר (וכן נראה כי אינו) נראה שהיחיד אומרו... אלא... = Ascher, III, 18.

7° P. 16*c*, *s. v.* גרף : ויש להסתפק אם ה"ה הכי בעביט... (d'après Sire Léon) ומסתברא דבעץ אסור... = Ascher, III, 54 (ומסתבר).

8° P. 16*c*, *s. v.* עד חצות : ותחלת זמנה נ"ל משיעלה... = Ascher, IV, 1 (ותחלת זמנה יראה משיעלה...).

9° P. 17*b*, *s. v.* מפני : כי כך כתב : אע"ג... (d'après Sire Léon) ...ועל הכוס רב האי גאון וטעמא דמסתבר הוא... = Ascher, IV, 2.

10° P. 18*d*, *s. v.* איכא : אין מחזירין אותו... ...ור"י ראה לר"ת ולא מסתבר כלל... ואפשר... ומיהו (d'après Sire Léon) גם זה יתכן... נראה לי דהוי הפסק אם חוזר = Ascher, IV, 17.

11° P. 20*b*, *s. v.* טעה : תימא לי... ונראה לפרש כגון שאכל כגון שאכל קודם שהבדיל אע'ג דאמרינן טעם מבדיל ; dans les *Toss.*, en plus : ...ור"מ ביום טוב... ותירוץ זה לא שייך למה שאמרתי... ועשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס = Ascher, V, 14, ou seulement : מ"מ באיסור אכל

12° P. 22*b*, *s. v.* רב נחמן : כתב רב אלפס... וי"א... ואפשר דרב אלפס... והוסיף סברא זו מעצמו (Ascher : וחושב סברתו מעצמו לפי שסבותו שדבר פשוט הוא שאין ראוי לאוכלו) = Ascher, VI, 2.

13° P. 23*b*, *s. v.* רב ושמואל : ...ורב אלפס כתב... ונ"ל דלאו ראיה... והכי מסתבר... כמו אורז היא... = Ascher, VI, 8, *textuellement*. Mais ce qui suit dans les *Toss.* : וכן דיר"ש כיון שסועד הלב נראה..., ne se trouve pas chez Ascher, *ibid.*

14° P. 24*b*, *s. v.* ונראה לי שמכאן קשה לפרש"י... א"כ רב : אמר רבא ששת מה היה מפרש(ת) אין פרוסות קיימות... = Ascher, VI, 10 : ...ועוד קשה לפרש"י דלרב ששת.

15° P. 24*d*, *s. v.* כיון = Ascher, VI, 16 et *Toss.* d'Ascher sur *Soucca*, 26*b*, *s. v.* ולא בירך.

16° P. 25*d*, *s. v.* מי סברת : ...וירא שמים... להסתלק מן הספק... (cf. *Toss. Soucca*, *ib.*) ומתוך דברי ר"י משמע... ולא נהירא לי דמסתבר... = VI, 16, *textuellement*, mais avec cette addition : וכן משמע ההיא דר' צדוק... וכן מצאתי בשם ה"ר יונה ז"ל.

17° P. 26*b-c*, *s. v.* אבל : וכן כתב רב אלפס דעל איזה מהם שירצה יברך... הילכך נראה דברי רב האי ורב אלפס ופרש"י דמברך על איזה מהם שירצה. (Ascher ajoute ici ces mots, qu'on lit dans les *Tossafot*, *s. v.* כל, d'après celles de Sire Léon : ואין להביא אע"ג דר' יהודה... היינו[1]... ונ"ל (ראיה... ואם תרצה... מדלא קאמר... = Ascher, VI, 25 (ול"נ מדלא קאמר...).

18° P. 27*d*, *s. v.* אי הכי : ...וי"א... ולא מסתבר לי כלל כי יודע הוא... = Ascher, VI, 29, *textuellement*.

19° P. 28*d*, *s. v.* חוץ : י"א... וה"ר מאיר [הלוי ז"ל] היה אוסר... וה"ר יונה כתב ונ"ל שצריך להביא ראיה על זה = Ascher, VI, 35, où on lit de même : ונראה בהא אפי' ראיתו צריכה ראיה.

20° P. 29*d*, *s. v.* דחנקתיה : ...לא לפניו ולא לאחריו (d'après Sire Léon) וגם קשה לי על דברי רב פלטוי... = Ascher, VI, 43 (וגם קשה לדברי רב פלטוי, sans לי).

21° P. 29*c*, *s. v.* כתב ר"מ : והראב"ד השיג עליו וז"ל... ונ"ל כדבריו... כתב רשב"ם... ויש ללמוד משם... = Ascher, VII, 2, *textuellement*.

22° P. 32*a*, *s. v.* להיכן : ...וראיתי כתוב בשם רב האי... וכן כתב הראב"ד... ונ"ל דלישנא דמפסיק לשנים לא משמע כדבריהם..., jusqu'à וגומרין סעודתן ומברכין, tout cela = Ascher, VII, 12, mais sans le וכן עמא דבר des *Toss.*; par contre, avec cette addition dans les *Pesakim* : ...אלמא שאין צריכין.

23° P. 34*b*, *s. v.* אבל פתח : ...וי"מ... ולא מסתבר לי... = Ascher, VII, 23.

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier, suffisent à prouver que l'auteur des *Pesakim* et celui des *Tossafot* sont identiques l'un avec l'autre. Ils illustrent en même temps les rapports des *Pesakim* avec les *Tossafot*.

1. Ascher : ...וא"ת... וי"ל.

II. — La référence aux *Tossafot* de *Soucca*, qui s'applique bien aux *Tossafot* d'Ascheri sur ce traité [1].

III. — Enfin, la paternité d'Ascher pour nos *Tossafot* est attestée par un auteur qui n'est rien moins que son fils, par R. Jacob, l'auteur du *Tour*, qui, dans *Tour Orah Hayyim*, CVII, cite ces *Tossafot* (sur 23*a*, *s. v.* אם יכול לחדש) *textuellement* — l'éditeur de Varsovie a corrigé à tort le passage — au nom de son père, ce qui a échappé à Josephe Caro ; il avoue n'avoir trouvé le passage ni dans les *Pesakim* ni dans les Consultations [2].

Je mets les deux textes l'un en regard de l'autre.

Tossafot :

לא ברירא לי שפיר פי' דהאי מילתא כי מי [הוא זה] שאינו יכול לחדש דבר באחת מן הברכות [לרפואה] או לפרנסה או לתלמודו וצ"ע.

Tour :

וא"א ז"ל כתב לא ברירא לי שפיר פירושא דהאי מילתא כי מי הוא זה שאינו יכול לחדש דבר באחת מכל הברכות לרפואה או לפרנסה או לתלמודו ונראה לי אם יכול לחדש פירוש אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך לבקש עליו קודם עד כאן.

Le manuscrit de Berne 253 a : וא"א הרא"ש ז"ל כת'... ונר' אם יכול לחדש פי' שנתחדש (sans לי). Les mots : ...ונראה אם יכול לחדש, qui occupent dans le *Tour* la place du וצ"ע de notre version, sont, sans doute, une addition postérieure d'Ascher lui-même, addition qui n'était connue que de son fils.

Berne, 10 septembre 1912.

I. N. Epstein.

1. Voir plus haut, et cf. *sub* 15°.
2. *Bet Joseph*, *ib.* : לא מצאתי דבר זה לא בפסקים ולא בתשובה.

NOMS DE DIEU ET DES ANGES

DANS LA MEZOUZA

II

Il y a deux ans environ, j'ai étudié dans cette Revue[1] l'usage, ou plutôt l'abus, fréquent au moyen âge, encore que vivement combattu par Maïmonide et d'autres autorités, d'ajouter à la *mezouza* des versets des Psaumes, des noms de Dieu et des noms d'anges, ainsi que des figures mystiques. J'avais pu constater alors cinq types de *mezouzas* de ce genre. J'ai trouvé depuis quatre autres *mezouzas* à additions mystiques, que je me propose de faire connaître et d'examiner rapidement ici. Pour les choses connues, je m'en rapporterai à mon premier article.

Ces *mezouzas* sont contenues dans l'ouvrage manuscrit intitulé *Séfer ha-Assoufot*[2] (Cod. Montefiore 115, dans le Jews' College, à Londres, f° 113 *a*-113 *d*)[3].

6. *Mezouza allemande*[4].

A 22 lignes ; Psaumes, CXXI, 5, 7, 8 ; 15 fois יה, 1 fois יהי, 2 fois הי, 4 fois יהוה ; 10 noms d'anges ; 24 figures. La disposition est la suivante :

1. T. LX (1910), p. 39-52.

2. Voir Rabbinowicz, *Variæ Lectiones*, II, *i. f.* ; Gross, dans *Magazin*, X, 64 et s. ; Gaster, dans le Rapport du Montefiore College pour 1892-1893.

3. J'ai pu utiliser ce manuscrit grâce à M. Hirschfeld et par l'entremise de M. S. Poznanski.

4. Sans nom d'auteur, dans le manuscrit, mais plus loin l'auteur se réfère à cette *mezouza* en ces termes : comme je l'ai ordonnée dans mon Ordonnance (כאשר סדרתי בסדר שלי). Or, comme l'auteur était un Allemand, cette *mezouza* était en usage en Allemagne.

1 שמע... את יה יה יה יהוה שומרך

2 ה'... והיו יהוה צלך

3 הדברים... ושננתם מיכאל

4 לבניך... בדרך יה על יד ימינך

5 ובשכבך... לטטפת שמרך גבריאל

6 בין... ובשעריך יה יהוה ישמרך

7 והיה... אנכי מיכאל יה יה יה הי

8 מצוה... ולעובדו עזריאל

9 בכל... בעתו

10 יורה... ונתתי מכל רע

11 עשב... לכם יה יה צדקיאל

12 פן... אחרים צלך [1] וישמר

13 והשתחויתם... את יה יה

14 השמים... יבלה על את נפשך

15 ואבדתם... לכם שרפיאל ○

16 ושמתם... וקשרתם יד יהוה ישמר

17 אתם... ולמדתם צאתך ובואך

18 אתם... ובלכתך רפאל

19 בדרך... ביתך ימינך מעתה

20 ובשעריך... האדמה ענאל

21 אשר... השמים ○○ ועד עולם

22 על הארץ ○○○ יה יה יה יה יה

מיכאל גבריאל ענאל שרפיאל צוריאל סנדלפון מטטרון

Le nombre et la succession des anges dans la colonne de gauche sont, on le voit, les mêmes que dans les nos 1 et 4[2]. Le no 4 a également des noms de Dieu *et* des noms d'anges. Le no 6 n'en représente pas moins un type essentiellement différent. Le no 2 présente des noms d'anges *après* le texte [3]. Pour les noms d'anges du no 6, v. *Revue*, LX, 45-48.

1. Le texte porte ישמר. Mais les nos 7 et 8 ont aussi וישמר.
2. *Revue*, LX, 45-46 et 51.
3. *Ibid.*, p. 47.

Il y a deux variantes du n° 6 :

13	והשתחויתם... את	גבריאל	*a* : ענאל
18	אתם... ובלכתך	גבריאל	
3	הדברים... ושננתם	מיכאל	*b* :
8	מצוה... ולעבדו	עזריאל	
9	בכל... בעתו		
15	ואבדתם... לכם	שרפיאל	
21	אשר... השמים		
22	על הארץ		

7. *Mezouza de Salomon b. Juda*[1].

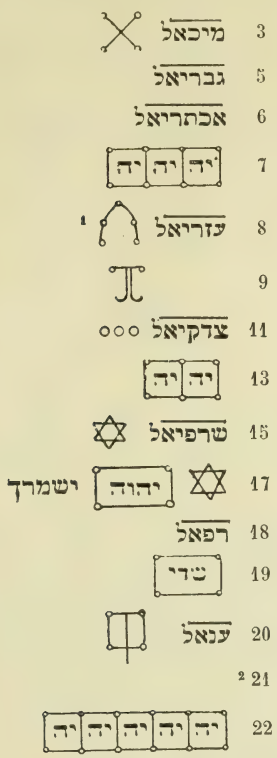
A gauche du texte 13 fois יה, 1 fois Achtariel[2], 1 fois יהוה, 1 fois שדי, 7 noms d'anges, 16 figures. A la suite du texte Psaumes, CXXI, 7, 5, 8 (dans cet ordre) ; 4 figures. Au verso : כוזו, etc. ; שדי ; 3 figures :

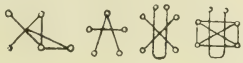
[3] יה יה יה 1e Ligne

1. *Revue*, LX, p. 52. L'indication donnée en cet endroit d'après Gross apparaît inexacte, car cette *mezouza* n'offre qu'une analogie très lointaine avec le n° 5.

2. *Ibid.*, p. 47, n. 1.

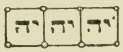
3. Au verso, correspondant à ה' אלהינו ה' : כוזו במוכסז כוזו. Cf. *Revue*, LX, 42-43 et plus loin, p. 59, n. 1. Le *S. Assoufot* cite un texte de Scherira relatif à la *mezouza* et continue : ומצאתי שצריך לכתוב לאחר שיסיים על הארץ מעבר הקלף כוזו במוכסז כוזו. ועוד מצאתי שפי' הגאון למה במזוזה י"ד פסוקים חוץ משמע ישר', כנגד השם של י"ד אותיות וזהו כוזו במוכסז כוזו, ופירו' בגימט' תשרק ה' אלהינו ה' של פסוק ראשון של שמע ישראל. כ' מתחלף עם י', ו' מתחלף עם ה', ז' מתחלף עם ו', ו' מתחלף עם ה', הרי יהוה מן חלוף כוזו. ב' עם א', מ' עם ל', ו' עם ה', כ' עם י', ס' עם נ', ז' עם ו', הרי אלהינו מן חלוף במוכסז. כ' עם י', ו' עם ה', ז' עם ו', י' עם ה', הרי יהוה מן חלוף כוזו, והם י"ד אותיות. — Nouvel indice de l'existence de la *mezouza* mystique dans des ouvrages des Gueonim. Cf. *Revue*, LX, 42. Le texte de Scherira en question débute ainsi : מזוזה צריך לכתב בכ"ב שורות כנגד א"ב שהם כ"ב אותיות, בב' בשבת בשעת ה' במזל חמה שבה ממונה רפאל, ובה' בשבת בשעת נוגה שבה ממונה ענאל. Cf. *Revue*, LX, 49 ; חדושי הר"ן sur *Sanhedrin*, 21 *b*, *s. v.* חזרה sur Raschi, *Sanhed.*, *l. c.* : כתב ליבונאה כגון אותן שכותבים בקמיעות ובמזוזות, remarque : ומאי דכתב רש"י ז"ל ובמזוזות הוא שהיו נוהגין מקדם בזמן הגאונים שהיו כותבין קצת שמות בגג המזוזה באותיות ההם...



Psaumes, CXXI, 7 5, 8, avec 

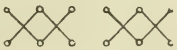
8. *Mezouza de R. Eliézer b. Yoël.*

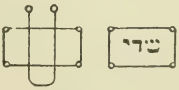
15 fois יה, 6 noms d'anges, 17 figures. Après le texte Psaumes, CXXI, 5, 7, 8 ; 10 noms d'anges ; 3 figures :



1 Ligne [3]

2 [4]

1. Au verso, correspondant à ולעבדו : 

2. Au verso seulement, correspondant à כימי השמים : 

. Ceci est entièrement nouveau, car d'ordinaire on écrit שדי à la place qui correspond à l'espace séparant les deux paragraphes du Pentateuque, voir *Revue*, LX, 41-43.

3. Fin de la ligne אחד. Cf. *Revue*, LX, 48, n. 2 fin.

4. Verso seul correspondant à והיו :

3 מיכאל

4

5 גבריאל ○

6 ○

7 יה יה יה

8[1] עזריאל

11 צדקיאל ○

13 יה יה

17 רפאל

20 ענאל

21 ○○

22 על הארץ ○○○ יה יה יה

יה יה ינצרני כאישון בת עין[2] ○○○

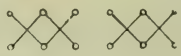
[6]הדרניאל [5]חננאל [4]צוריאל [3]סנדלפון

[9]מטטרון [8]גדודיאל [7]שמשיאל

[12]זהריאל [11]כוכביאל [10]עוזיאל אל עליון

אל קדוש אל נורא אל אדיר אל

נוי אל חי Ps., CXXI, 5, 7, 8

1. Verso correspondant à ולעבדו : 

2. V. Deut., XXXII, 10, et Ps., XVIII, 8.

3. V. *Revue*, LX, 48, n. 4.

4. *Ibid.*, 47, n. 5.

5. V. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 130. D'après *Botê Midraschot*, éd. Wertheimer, I, 23, Hananel est un des princes qui se tiennent à la porte nord du premier ciel.

6. *Vocabulaire*, 109 ; *Bêt ha-Midrasch*, V, 168 ; *S. ha-Kana*, éd. Koretz, 55 *a* ; Buxtorf, *Lexikon*, 829 : « Sandalphon et Hadraniel » (manque dans le texte hébreu).

7. *Vocabulaire*, 257 ; *Botê Midraschot*, I, 25.

8. *Vocabulaire*, 92.

9. *Ibid.*, 170 ; *Revue*, LX, 47, n. 6.

10. *Vocabulaire*, 208 : *Bêt ha-Midrasch*, III, 94.

11. *Vocabulaire*, 153, 154 ; Cordovero, *Pardès*, porte XXI, ch. 4, *i. f.* : כוכביאל רבא, nom de Dieu.

12. *Vocabulaire*, 121 ; *Bet ha-Midrasch*, III, 94, 101 ; V, 169.

9. *Mezouza palestinienne*[1].

אנקתם יברכך יי) וישמרך יאר יי) פניו אליך ויחוניך כסתם

1 שמע... לבניך	כוזו גבריאל אל אלהים
2 ודברת... ובשעריך	מיכאל
3 והיה... ומלקוש	עזריאל
4 ואספת... להם	במוכסז צדקיאל
5 וחרה... לבבכם	שרפיאל
6 ועל... ובקומך	כוזו רפאל יה אהיה
7 וכתבתם... הארץ	ענאל

פכפכים ישא יי) פניו אליך וישם לך שלום ודיוניבום

Ce qui est nouveau dans cette *mezouza*, c'est : 1° אל אלהים et אהיה ; 2° כוזו, etc. du côté du texte ; 3° la bénédiction sacerdotale avec le nom mystique de Dieu de 22 lettres qui en est dérivé : אנקתם, etc. L'insertion de versets bibliques et de noms mystiques au-dessus et au-dessous du texte nous est connue par une autre *mezouza*, qui provient vraisemblablement, elle aussi, de Palestine[2].

On a déjà beaucoup écrit sur ce nom de 22 lettres[3]. L'auteur de la permutation n'est pas, comme le croit M. Krauss, Jacob Emden : elle se trouve déjà dans le *Pardès* de Cordovero, porte XXI, chap. 11 (éd. Poritzk, 108 *a*). La dérivation de la bénédiction sacerdotale est mentionnée par l'auteur du *Ceror ha-Mor.*, éd. Varsovie, IV, 6 *a*, et même avant lui par Bahya, éd. Riva, 196 *b*. Pour les phrases formées à l'aide de lettres de ce nom mystique, la source la plus

1. Citée en ces termes : מזוזה ירושלמית של שבעה שורות כרבנן, וזו היא מראית טיבורה של מזוזה הזאת. שם המפורש הנכתב בי"ד אותיות ונחלק בשלשה שמות והוא נמנה שם אחד וזהו השם הקדוש המשובח והמפואר בקדש הקדשים סלה כוזו במוכסז כוזו הוא יהוה אלהינו יהוה שבו נבראו שתי עולמות ובו יחיו המתים. ואלו הן ראשי השורות של מזוזה... כרבנן, qui appartient certainement au texte utilisé par *Assoufot*, laisse voir que la division des lignes remonte à une source ancienne, טיבורה signifie « le verso ». Je ne sais comment le mot a pris ce sens. Sur la division en 7 lignes v. *Revue*, LX, 47, n. 7.

2. V. *Revue*, LX, 46-47.

3. V. Schwab, *Vocabulaire*, 62, 102 ; Perles, dans *Monatsschrift*, 1872, p. 259 ; *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1874, p. 246, 351-352 ; 1898, p. 29 ; Heller, dans *Revue*, LV, 63-68 ; LVII, 105-107 ; Krauss, *Revue*, LVI, 251-253.

ancienne n'est pas, comme le supposent Krauss et Heller, le *Schaarê Cion*. Le *Ceror ha-Mor* a la prière suivante :

אֹל נֹא קֹרב תֹשועת מֹצפיך
פֹחדך סֹר תֹוציאם מֹמאסר
פֹדה סֹועים פֹתח סֹומים יֹשעך מֹצפים
דֹלה יֹוקשים וֹקבץ נֹפוצים סֹמוך יֹי מֹפלתנו

Et déjà dans le *Séfer ha-Kana*, éd. Koretz, 54*c*, on trouve :

אנקתם אֹנא נֹורא קֹדוש תֹרבה מֹחילתך
פסתם פֹשעינו סֹלחה תֹגלגל מֹדותיך
פספסים פֹתח סֹליחה פֹתח סֹגב ישע מֹנותיך
דיונסים דֹרוש יֹודעי וֹיעודך נֹא סֹמוך יֹחד מֹחנותיך

Dans le *Kana*, ms. Epstein, la première ligne est ainsi conçue:

אנקתת אֹנא נֹורא קֹדוש תֹרבה תֹהלתך;

puis :

פסתם פֹשענו סֹרחנו תֹגלגל מֹדותיך.

L'auteur du *Schaarê Cion* a évidemment utilisé le *Kana*[1]. Pour les partisans de l'équation דיונסים = *Dionysos*, la leçon de notre *mezouza* est importante : דיוניסום, d'autant plus que la dernière lettre pourrait être un ס. Je signale encore la ponctuation du *Pardès :* אֲנקְתָּם פַּסְתָּם פַּסְפַּסִים דְּיוֹנְסִים. Voir encore une interprétation du nom dans le *Ciouni* sur *Nasso*, citée aussi dans le *Midrasch Talpiyot*, à l'article *Birkat Kohanim*.

Vienne, 15 février 1912.

V. Aptowitzer.

1. Cf. *Revue*, LX, 65, n. 2.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME IER, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

1026. — D. Alfonso informe ses fidèles aljamas des Juifs de Catalogne que le roi, son père, a concédé à l'aljama des Juifs de Lérida que la répartition des taxes royales imposées sur ladite aljama et sur les autres communautés juives de Catalogne se ferait par sou et par livre et sur la foi du serment, nonobstant aljamas ou tacanas décrétées par lesdites aljamas ; l'infant mande aux aljamas de Catalogne d'envoyer trois délégués chacune à Barcelone pour composer avec l'aljama de Lérida au sujet des sommes versées par elle au roi, et de comparaître par devant A. Taberner, juge royal, à qui D. Alfonso confie le règlement de leur conflit. — **Barcelone, 27 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 45. v°

1027. — D. Alfonso choisit pour procureur Féliz de Guardia, juge de Figueras, dans la procédure d'enquête qu'il fait ouvrir contre Abraham de Torre, Juif de cette ville. — **Barcelone, 1er mars 1282/3.**

Reg. 60, f° 41.

1. Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1, t. LXII, p. 38, t. LXIII, p. 245 et t. LXIV, p. 67 et 215.

1028. — D. Alfonso mande à A. de Ordeis, jurispérite, de prendre connaissance des chefs d'accusation que F. de Guardia a retenus contre Abraham de Torre, Juif habitant de Figueras, à la suite de l'enquête qu'il a commencée, sans la clôturer, contre ledit Juif, et de continuer cette enquête ; l'information terminée, A. de Ordeis la fera publier et en donnera copie à l'accusé ; il recevra les exceptions et les défenses que l'enquête suggèrera à ce dernier ; puis il enverra le texte de l'information scellé de son sceau au juge royal A. Taberner, qui a été commis au règlement de cette affaire. — **Même date.**

Reg. 60, f° 41.

1029. — D. Alfonso mande à F. de Apiera, juge royal, d'ouvrir une enquête contre les « bovatiers[1] » de Barcelone, chrétiens ou juifs, qui se sont mal comportés dans l'exercice de leurs fonctions, et, s'il relève des charges contre eux, de les faire punir ; il a appris, de plus, que des Juifs de Girone, Barcelone et Villafranca ont eu des relations coupables avec des femmes d'une autre loi ou d'un autre rite et qu'ils ont commis aussi d'autres crimes ; il mande audit juge de procéder à une enquête contre chaque individu inculpé et de le châtier comme de droit ; à cet effet, le juge pourra faire citer les accusés par la voie du héraut ou de tout autre façon ; l'infant ratifie par avance toutes les sentences que le juge estimera devoir rendre de ce chef. — **Barcelone, 3 mars 1282/3.**

Reg. 60, f° 42 v°.

1030. — D. Alfonso mande à Simon de Gironella, viguier de Tarragone, de contraindre noble Bg. de Entensa, ainsi que les débiteurs et les répondants de ce dernier qui sont soumis à la juridiction dudit viguier, de remplir leurs engagements à l'égard de créanciers juifs de Villafranca ou de leur faire complément de justice. — **Montblanch, 18 mars 1282/3.**

Reg. 60, f° 56 v°.

1031. — D. Alfonso adresse un mandement semblable au procureur du royaume de Valence, en deçà du Juchar, au profit de Vidalon de Porta. — **Même date.**

Reg. 60, f° 56 v°.

1032. — D. Alfonso mande à tous les officiaux de la couronne de protéger, dans sa personne et dans ses biens, Tedroz, Juif de Castille, qui se propose de venir fixer sa résidence dans les États de la couronne d'Aragon, et de ne pas permettre que ledit Tedroz soit grevé injustement, pourvu qu'il se tienne prêt à faire au plaignant complément de justice. — **Même date.**

Reg. 60, f° 56 v°.

1. *Bovatiers*, collecteurs du bovage.

1033. — D. Alfonso mande à ses fidèles de la cour de Tarrega de pousser Castell, Juif de Tarragone, à prêter devant ladite cour le serment de « chalonge[1] » dans le procès qui s'est élevé entre lui et P. de Tarrega au sujet de certaine somme d'argent. — **Lérida, 21 mars 1282/3.**

Reg. 60, f° 56 v°.

1034. — D. Alfonso mande au baile et au juge de Valence de se conformer à la décision qui a été déjà prise par le roi, son père, et qui leur enjoint de tolérer que les Juifs soient lapidés par quelques chrétiens le Vendredi saint, le jour de la Passion et aux fêtes de Pâques. — **Lérida, 24 mars 1282/3.**

Reg. 60, f° 65 v°.

1035. — Semblables mandements au viguier et au baile de Tortose, aux bailes et aux justices de Murviedro, Játiva, Barcelone, Vich, Villafranca, Tarragone, Girone, Besalú, Lérida, Cervera, Tarrega, Huesca, Saragosse, Calatayud, Barbastro, Alagón, Borja, Tarazona, Tauste, Egea, Luna, Uncastillo, Jaca, Ruesta, Daroca, Téruel. — **Même date.**

Reg. 60, f° 65 v°.

1036. — D. Alfonso confie à Jaime d'en Amiguet, jurispérite de Lérida, le jugement de l'appel qui a été interjeté au roi par Astrug Pellicer, de Belloch, de la sentence rendue contre lui par P. de Botzenich, jurispérite de Lérida, délégué aux fonctions de juge par la cour de Lérida, au sujet de 150 sous de Jaca que Eliaz Acaz, Juif de Lérida, réclamait audit Astrug Pellicer. — **Même date.**

Reg. 60, f° 69 v°.

1037. — D. Alfonso a reçu mandat de son père de prendre la décision qui lui paraîtra la plus juste dans le procès intenté à l'aljama des Juifs de Huesca au sujet de ses privilèges ; de plus, cette aljama lui a exposé que Bn., scribe du roi, réclame aux Juifs de Huesca les tributs d'années antérieures et qu'il procède de ce chef injustement contre eux et contre leurs privilèges ; l'infant mande à Bn. de lui transmettre le dossier de cette affaire, pour qu'il puisse la régler en toute connaissance de cause. — **Saragosse, 1er avril 1283.**

Reg. 60, f° 71.

1038. — D. Alfonso a appris que les Juifs de Ruesta refusent de payer à son fidèle Miguel de Riglos, de la maison du roi, une somme que celui-ci doit en recevoir à l'ordre de Bn., scribe ; l'infant mande audit Miguel de contraindre lesdits Juifs et leurs biens à payer la somme man-

1. Prêter le serment de *chalonge*, c'était affirmer, sous la foi du serment, que l'action qu'on intentait était légitime.

datée par Bn., scribe, ordonnant, en outre, au baile et aux adélantades de prêter au réclamant aide et conseil. — **Saragosse, 2 avril 1283.**

Reg. 60, f° 72.

1039. — D. Alfonso a appris que ses fidèles juges de l'aljama des Juifs de Saragosse ont mandé au juge Salomon Alleva de ne pas discuter, dans l'intervalle du délai qui a été convenu avec ladite aljama, la requête dudit Salamon, qui se plaint d'être grevé ; il leur enjoint de confier à trois Juifs idoines la mission d'examiner si ladite défense doit être, oui ou non, révoquée ; l'infant s'inspirera de la décision de ces trois Juifs pour procéder en ladite affaire comme de droit. — **Même date.**

Reg. 60, f° 76.

1040. — D. Alfonso, informé que son fidèle A. Taberner, juge royal, a mandé à C. de Molins, justice de Daroca, d'employer la contrainte à l'égard de Juçef Abinafia, Juçef Çeludo et Abrahim Toledano au sujet de la perception de certains revenus royaux, ordonne à P. de Casoes de faire exécuter lesdits Juifs dans leurs personnes et dans leurs biens. — **Saragosse, 5 avril 1283.**

Reg. 60, f° 77.

1041. — Dosso, veuve de Salomon Sulla de Porta, et Juçef, fils de feu Juçef de Elna (?), Juif, frère de ladite Dosso, reconnaissent devoir à Reina, veuve de Bonjuses Asday, leur sœur, 375 sous barcelonais, au titre de 62 sous 6 deniers par marc d'argent fin, bon poids, en raison de l'accord intervenu entre Dosso et Reina à la suite de certain dépôt qui a été effectué par Me Armand Baile, juge du roi de Majorque. Seing de Dosso et de Juçef, Juifs. Seing de Deuslosal de Collioure. — **9 avril 1283.**

Parch. de Pedro III, n° 354.

1042. — Pedro III confirme le choix fait par les Juifs de Palerme et leur coreligionnaire Me David, médecin, comme maître de la communauté juive de Palerme ; il déclare avoir reçu un louable témoignage de la foi, de la sagesse et de la loyauté du nouveau maître. — **Messine, 12 avril 1283.**

Reg. 54, f° 223 v°. — Publ. : B. e G. Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, pp. 30-31 (d'après *De rebus regni Siciliae*, p. 604).

1043. — Mandement à Juán P., justice de Tarazona, au sujet de l'appel qui a été interjeté à l'infant par Samuel Avinpesat, d'une sentence rendue contre ce dernier par ledit justice. (*Le reste de l'acte a été rongé par les vers.*) — **Saragosse, 16 avril 1283.**

Reg. 60, f° 88 v°.

1044. — D. Alfonso a appris que Mosse Abingahis, Juif de Játiva a

vendu tous ses biens à Jacob Sornoga et à Issach Minalh, qui en ont fait l'acquisition au nom du roi, pour 6.000 sous réaux ; il mande à Jimeno Sappata, lieutenant du procureur dans le royaume de Valence au-delà du Júchar, et au justice de Játiva de maintenir les deux acquéreurs en possession desdits biens, pourvu, toutefois, qu'ils se tiennent prêts à faire aux plaignants complément de justice. — **Saragosse, 19 avril 1283.**

Reg. 60, f° 91.

1045. — D. Alfonso mande à Jimeno P. Çappata, lieutenant du procureur dans le royaume de Valence au delà du Júchar, de faire observer à l'égard des Sarrasins l'ordonnance édictée par Rodrigo Jiménez de Luna, procureur royal dudit royaume, au sujet des relations adultères entre chrétiens et Juifs, d'une part, et les Sarrasines de Játiva, de l'autre. — **Saragosse, 23 avril 1283.**

Reg. 61, f° 101 v°.

1046. — D. Alfonso mande à P. Martinez de Artasona, justice d'Aragon, de connaître du procès pendant entre Bn., scribe du roi, et les Juifs de Huesca et Daroca au sujet des arrérages de leur tribut. — **Saragosse, 27 avril 1283.**

Reg. 61, f° 105.

1047. — D. Alfonso mande à Jimeno P. de Guorguet, justice de Calatayud, de connaître du différend qui s'est élevé entre Mosse et Jucef, fils de feu Salamon Abinafia, d'une part, et Jucef, fils de Jahuda Abinafia, de l'autre, tous les trois Juifs de Calatayud, au sujet de certaines maisons. **Même date.**

Reg. 61, f° 105.

1048. — D. Alfonso confie à Gil Alvarez le règlement du procès pendant entre P. Gascon et Samuel, médecin (*fisicus*) juif de Tarazona, au sujet de maisons et de créances. — **Saragosse, 28 avril 1283.**

Reg. 61, f° 106.

1049. — D. Alfonso a appris que ses fidèles justice et jurés de Ricla ont saisi sur Jucef Alazriel, Juif de cette ville, en raison du droit que Juán Gili de Borja prétend avoir sur les biens dudit Juif, un champ et une vigne acquis par ce dernier dudit Juán Gili dans le terroir de Ricla, bien que ledit Jucef se soit déclaré prêt à faire complément de justice ; l'infant mande au justice et aux jurés de Ricla de restituer audit Juif son champ et sa vigne. — **Même date.**

Reg. 61, f° 110 v°.

1050. — D. Alfonso mande à P. de Apiera de procéder jusqu'à sentence définitive dans les enquêtes qu'il a ouvertes, sur mandat de l'infant,

contre les Juifs de Girone, mais de ne pas déposséder ces derniers des maisons qu'ils possèdent sur les murs de la ville jusqu'à ce que le procès intenté par ledit P. de Apiera aux possesseurs de ces maisons soit complètement terminé. — **Même date.**

Reg. 61, f° 114.

1051. — D. Alfonso mande aux officiaux du roi de maintenir en leurs droits et biens le Juif Jahuda Almuli et les membres de sa famille, et de ne pas permettre qu'ils soient grevés ou molestés, pourvu qu'ils prennent l'engagement de faire au plaignant complément de justice. — **Saragosse, 29 avril 1283.**

Reg. 61, f° 111.

1052. — D. Alfonso à toutes les aljamas des Juifs d'Aragon ; le roi, son père, leur a mandé, au sujet du payement des exactions royales, d'en verser le montant dans l'arche par sou et par livre sous la foi du serment et selon les prescriptions qui seront formulées par l'assemblée des Juifs d'Aragon, qui doit se réunir à Saragosse le premier mai, à raison de deux délégués idoines par aljama ; l'infant a été informé par l'aljama des Juifs de Calatayud que les Juifs de Saragosse la grevaient, ainsi que d'autres communautés juives d'Aragon, relativement à la répartition des exactions royales; supplié par l'aljama de Calatayud de convoquer les communautés dans un lieu déterminé où elles auraient à s'acquitter de leur quote-part, D. Alfonso mande à toutes les aljamas juives d'Aragon de se conformer pour le payement des contributions à l'ordonnance royale, d'en déposer le montant dans l'arche par sou et par livre, sous la foi du serment et conformément aux décisions que prendront les délégués de chaque aljama à Alagón, le 1er mai de chaque année, nonobstant alatma, tacana, serment ou ordonnances promulguées par les aljamas en sens contraire. — **Même date.**

Reg. 61, f° 117.

1053. — D. Alfonso a été informé par son fidèle Muça de Portella, baile royal, que dans la juiverie ou call judaïque de Saragosse des courtisanes juives habitent tout près de la maison dudit Muça; comme l'infant s'est rendu compte que les courtisanes juives n'ont pas l'habitude de résider dans la juiverie, il mande à ses fidèles adélantades de l'aljama des Juifs de Saragosse de procéder à l'expulsion des dites courtisanes. — **Saragosse, 30 avril 1283.**

Reg. 61, f° 134.

1054. — D. Alfonso mande aux justices et aux autres officiaux de contraindre tous ceux de leur juridiction, Juifs ou chrétiens, qui sont obligés comme débiteurs ou répondants aux Juifs de l'aljama de Calatuyad, à s'acquitter de leurs obligations ou à leur faire complément de

justice ; il mande, en outre, à tous les fonctionnaires royaux de faire exécuter les sentences rendues entre lesdits Juifs et leurs débiteurs. — **Saragosse, 1er mai 1283.**

Reg. 61, f° 120 v°.

1055. — D. Alfonso mande à toutes les aljamas des Juifs d'Aragon, par dérogation au mandement du 29 avril (voy. plus haut, n° 1052), qui fixait au 1er mai la date de convocation de l'assemblée d'Alagón, de s'y réunir le 31 mai, mais pour cette année seulement, la date du 1er mai devant demeurer immuable pour les années à courir; l'infant prend cette décision à l'issue d'une séance du conseil à laquelle assistaient Guido de Cruilles, P. Martinez de Artasona, M. A. de Torre, A. Taberner et R. de Toylano. — **Saragosse, 5 mai 1283.**

Reg. 61, f° 121.

1056. — D. Alfonso a appris que les adélantades de l'aljama des Juifs d'Egea ont rejeté l'appel qui leur a été interjeté d'une sentence par eux rendue contre leur coreligionnaire Bices Sur de Luna, en faveur d'un autre Juif, Jucef de Essassiono, au sujet d'un acte que celui-ci réclamait à celui-là ; or, ledit Bices a fait appel dans le délai légal aux juges juifs de Saragosse ; l'infant mande aux adélantades d'Egea, si vraiment le recours de Bices s'est produit dans le délai légal et si la jurisprudence des Juifs d'Egea autorise l'appel aux juges juifs de Saragosse, de recevoir ledit appel et de suspendre l'exécution de la sentence pendant l'instance de l'appel. — **Saragosse, 6 mai 1283.**

Reg. 61, f° 122.

1057. — D. Alfonso a appris que le baile, le juge et les jurés de Téruel exercent des contraintes à l'égard des femmes d'Abrafim Rolleder et de Jucef Arrepol, Juifs de Téruel, en raison des dettes de leurs maris, bien qu'elles n'en soient pas solidaires ; il leur mande de ne pas faire de contrainte sur les biens desdites femmes, à moins qu'elles ne soient obligées, en même temps que leurs maris, au titre de débitrices ou de cautions, bien plus, de leur faire rembourser les droits et obligations qu'elles peuvent avoir, du fait de leur contrat de mariage, sur les biens de leurs maris. — **Même date.**

Reg. 61, f° 124.

1058. — D. Alfonso à l'aljama des Juifs de Barcelone ; il a été informé par le maître de la milice du Temple en Aragon et Catalogne, ainsi que par noble R. de Moncada et l'aljama des Juifs de Tortose, que la communauté juive de Barcelone taxe indûment les Juifs de Tortose, en fixant à 2.065 sous leur part de contribution au subside de 80 000 sous que les aljamas de Catalogne ont fourni au roi, alors que l'aljama de Tortose n'a jamais accoutumé de contribuer avec les autres aljamas auxdites exac-

tions : l'infant mande à l'aljama des Juifs de Barcelone de payer à F. de Soler, au lieu et place de Bn., scribe royal, le montant de la contribution qu'elle a assignée aux Juifs de Tortose ; toutefois, si elle peut invoquer de justes raisons en faveur de l'assujettissement de ces derniers aux dites exactions, qu'elle en avertisse l'infant, et celui-ci les contraindra à faire complément de justice ; la présente décision a été prise au conseil par l'infant et sept conseillers. — **Saragosse, 7 mai 1283.**

Reg. 61, f° 125.

1059. — D. Alfonso écrit à F. de Soler de pousser les Juifs de Barcelone à verser le montant de la somme à laquelle ils ont taxé les Juifs de Tortose, et de révoquer les saisies prononcées de ce chef sur ces derniers. — **Même date.**

Reg. 61, f° 125.

1060. — D. Alfonso écrit à Bn., scribe, sous la forme susdite, de ne pas contraindre les Juifs de Tortose au payement de la contribution de 2.065 sous. — **Même date.**

Reg. 61, f° 125.

1061. — D. Alfonso a appris que Martin Descrix, juge de la cour de Téruel, a mis Juán de Serra, procureur de Sancho Muyon, en possession de maisons appartenant au Juif Jafuda Abinafia « pro modo debiti declarati causa rei servandi », et que ledit Sancho est demeuré en cette possession l'espace d'une année ; l'infant mande à Jaime Saragoza, jurisperite de Téruel, de citer ledit Juif à comparaître par devant lui, en l'avertissant qu'il aura à fournir des garanties de sa soumission aux décisions de la justice et à restituer les dépenses qu'a supportées ledit Sancho par suite de coutumace et taxation ; si ledit Juif veut remplir ces conditions, il rentrera en possession de ses maisons. — **Saragosse, 9 mai 1283.**

Reg. 61, f° 128.

1062. — D. Alfonso a déjà mandé au çalmédine de Saragosse de faire remettre à Jahuda Galluf, Juif de cette ville, le produit de la vente de la treille de vigne (*parrale*) ayant appartenu à Miguel de Epila, soit 110 sous de Jaca ; cette somme a été mise sous séquestre dans la cour de Saragosse et les juges de l'aljama des Juifs de cette ville ont empêché ledit Jahuda Galluf, sous certaine peine, de réclamer au çalmédine lesdits 110 sous ; l'infant mande à ses fidèles juges de l'aljama juive de Saragosse de ne pas s'opposer à la revendication de Jahuda Galluf, ni de lui infliger aucune peine ; il veut que cette affaire soit réglée par le çalmédine. — **Saragosse, 11 mai 1283.**

Reg. 61, f° 108 v°.

1063. — D. Alfonso mande à ses fidèles Aharon Abinafia, baile du roi, et Jimeno P. de Carnet, justice de Calatayud, d'arrêter Jucef Abinafia et les autres Juifs qui ont acheté l'année précédente les revenus de Daroca et ceux du péage de Epila, ainsi que les femmes desdits Juifs qui se sont obligées pour leurs maris et les répondants, qui leur ont fourni caution ; les prisonniers devront être remis à son fidèle Mateo de Narbona. — **Même date.**

Reg. 61, f° 130.

1064. — D. Alfonso prie Domingo Pasqués, clerc de Daroca, d'ajouter foi au rapport que lui fera P. Martinez de Artasona, justice d'Aragon. — **Saragosse, 13 mai 1283.**

Lettres identiques adressées à Janto, Juif de Téruel, à Alatzard, à Routgé, Juif de Calatayud, à Jacob et à Açach de Vidalez, Juifs.

Reg. 61, f° 134.

1065. — D. Alfonso a appris que Bartolomé Tomas, mérine de Saragosse, a arrêté Bonastruch Baço, chirurgien juif de cette ville, à la suite de la mort d'un Juif que ledit Bonastruch était en train de soigner ; il mande à Martin P. de Huesca d'examiner les charges qui pèsent sur ce chirurgien, et, si les preuves lui manquent, de faire restituer à Bonastruch Baço ce qui lui a été saisi par le mérine et autres officiaux, enfin de le remettre en liberté, ainsi que ses procureurs et répondants. — **Même date.**

Reg. 61, f° 135.

1066. — D. Alfonso a appris que les adélantades et l'aljama des Juifs d'Alagón, en vertu d'un règlement établi par eux avec menace d'alatma, ont chassé d'Alagón Suleyma Bonet, Issach Arama et son fils Bonatel, Açach Zuri et son fils Janton, enfin Janton Zuri, avec défense de séjourner dans ladite ville et d'y exercer office de boucherie pendant quatre ans ; comme l'infant a accordé auxdits bouchers des lettres de rémission, il mande aux adélantades, et à l'aljama d'Alagón de permettre auxdits Juifs de retourner à Alagón et d'y reprendre leur métier. — **Tarazona, 15 mai 1283.**

Reg. 61, f° 135 v°.

1067. — D. Alfonso a été informé par Içach Alipapa, Vidal Remoff et Mosse Navarro, acheteurs du péage de Barbastro en 1282, que le roi leur a mandé d'acquitter deux emprunts par lui souscrits sur le produit du péage, alors que lesdits Juifs avaient déjà désintéressé les deux créanciers du roi ; l'infant mande à G. de Roca, baile royal en Catalogne, de restituer aux trois fermiers du péage de Barbastro le montant des deux créances, puisqu'ils les ont acquittées par deux fois. — **Saragosse, 21 mai 1283.**

Reg. 61, f° 143.

1068. — D. Alfonso a été informé par Jahiel Dalcoyes et Juçef Dapuosse, Sarrasins de Alfamén, que l'aljama dont ils font partie leur a infligé une saisie par suite de la caution qu'ils ont fournie à l'aljama en faveur de Sanson, Juif de Calatayud, bien qu'ils aient déclaré se tenir prêts à faire complément de justice ; l'infant mande à l'aljama des Sarrasins de Alfamén de restituer ce qu'elle a fait saisir sur les deux répondants. — **Tarazona, 26 mai 1283.**

Reg. 61, f° 145.

1069. — D. Alfonso a appris de l'aljama des Juifs de Monzón que la communauté juive de Barcelone grève indûment celle de Monzón dans la répartition de certaines taxes; il mande au baile de Barcelone d'examiner cette plainte et d'y donner, s'il y a lieu, satisfaction. — **Tarazona, 28 mai 1283.**

Reg. 61, f° 187.

1070. — D. Alfonso confie à Enego Lopez de Jassa, baile royal, le règlement du procès pendant au sujet de certaines contributions entre le châtelain de Monzón et l aljama des Juifs de ce lieu, d'une part, l'aljama des Juifs de Barbastro, d'autre part. — **Même date.**

Reg. 61, f° 188.

1071. — D. Alfonso, en informant Enego Lopez de Jassa, baile royal, qu'il a acheté au Juif Issach El Calvo un cheval de poil bai, lui mande d'en acquitter le montant, soit 1.000 sous de Jaca. — **Même date.**

Reg. 61, f° 139.

1072. — D. Alfonso a appris que ses fidèles délégués de toutes les aljamas de Juifs d'Aragon, assemblés en la ville d'Alagón ne procédaient pas convenablement sur les peites et tributs, et même que certains délégués se retiraient de l'assemblée comme pour retarder le travail de leurs collègues; il leur mande d'observer en leurs délibérations la procédure régulière et de ne pas se séparer avant l'accomplissement définitif de la mission qui leur incombe; si certains se retirent avant la clôture des travaux, les délégués restants pourront continuer à prendre des décisions, pourvu qu'ils constituent la majorité. — **Tarazona, 9 juin 1283.**

Reg. 61, f° 159.

1073. — D. Alfonso a appris que Almucaçafi a saisi du vin sur des chrétiens qui l'avaient acheté à des Juifs de Saragosse, sous prétexte qu'à Saragosse les chrétiens n'ont pas accoutumé d'acheter du vin aux Juifs ; l'infant mande au çalmédine et aux jurés de Saragosse de ne pas permettre que des saisies soient faites pour ce motif sur les chrétiens de cette ville, et s'il s'en produit, de les faire restituer aux intéressés. — **Tarazona, 14 juin 1283.**

Reg. 61, f° 162.

1074. — D. Alfonso a été informé que le çalmédine et l'alcayde de Saragosse ont appréhendé au corps le Juif Jucef Abennacabeb, accusé d'avoir entretenu des relations coupables avec une chrétienne; il mande au çalmédine et à l'alcayde de procéder contre ledit Juif; si ce dernier leur apparait coupable, qu'ils l'autorisent à prendre des répondants[1] idoines. — **Même date.**

Reg. 61, f° 162.

1075. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Barcelone, qui hésite, dans la crainte de créer un précédent nuisible à son droit, à payer la part de contribution qu'elle a imposée aux Juifs de Tortose, de s'exécuter immédiatement et la rassure pour l'avenir en lui faisant une déclaration de non préjudice. — **Tarazona, 15 juin 1283.**

Reg. 61, f° 162 v°.

1076. — D. Alfonso mande à ses fidèles aljamas de Juifs de Barbastro, Jaca et Luna de répondre pour le payement du tribut, non pas à Blasco Jiménez de Ayerbe, ni à aucun autre à sa place, mais à Bernardo, scribe royal, qui a joué le même rôle pour les tributs des autres aljamas d'Aragon. — **Tarazona, 23 juin 1283.**

Reg. 46, f° 91.

1077. — D. Alfonso, en vertu du mandement par lequel le roi a décidé à Port Fangos qu'à l'avenir les Juifs du royaume d'Aragon observeraient pour le payement du tribut les règlements édictés par Jaime Ier, ordonne que la division faite par son grand-père entre lesdits aljamas soit observée, nonobstant la lettre obtenue de la cour du roi et portant que pour le payement des exactions toutes les aljamas d'Aragon seraient tenues de verser leur contribution par sou et par livre ; les tributs ne sauraient être compris dans la catégorie des impôts qui portent le nom d'exactions; l'infant mande, en outre, aux aljamas d'Aragon d'observer l'ordonnance de Port Fangos toutes les fois que des exactions leur seraient imposées par le roi ou sa cour, abstraction faite du tribut, qui conserve sa forme ancienne et originale. — **Même date.**

Reg. 46, f° 92.

1078. — D. Alfonso a été informé par Abraham Toledano, Juif de Téruel, que la justice et le conseil d'Adamus (?) ont décidé que seuls les habitants de ce lieu auraient le droit de couper des arbres, d'en faire des planches ou des poutres dans les forêts de leur territoire; or, ledit Juif possède des terres et des maisons dans le terroir d'Adamus et à ce titre contribue avec les habitants de ce lieu au payement de peites et autres

1. Les *capleveurs* étaient tenus, sous certaines peines, de ramener devant le juge le prisonnier qui avait été mis en liberté provisoire.

exactions ; l'infant mande au justice et au conseil d'Adamus de permettre audit Abraham d'abattre des arbres dans ses possessions et de les faire servir aux usages qu'il voudra au même titre que les autres habitants du lieu. — **Tarazona, 25 juin 1283.**

Reg. 61, f° 165.

1079. — D. Alfonso mande à Muça de Portella de payer à l'aljama des Juifs de Tarazona 230 sous de Jaca pour prix d'une mule qu'il leur a achetée. — **Même date.**

Reg. 71, f° 142.

1080. — D. Alfonso a été informé par Vidal de Castell dels burros (*Castello Asinorum*), Juif de Tarrega, que ce dernier, sur les instances répétées des paissiers et des habitants de ce lieu, s'est constitué principal débiteur, concurrement avec Castell, Juif de Tarragone, à l'égard d'Abraham Bulaix, Juif de Barcelone, pour la somme de 1.450 sous barcelonais à raison de l'huile qui a été achetée par ledit Vidal audit Abraham pour être livrée aux personnes et prud'hommes susdits ; en retour de cette obligation, les susnommés, en leur nom et au nom de toute la communauté des prud'hommes de Tarrega, ont promis de ne pas laisser toucher aux biens desdits Vidal et Castell ; l'infant mande à Bn. de Belloch, baile de Tarrega, d'obliger la communauté à remplir ses engagements et à solder les sommes déboursées par les deux Juifs. — **Egea, 7 juillet 1283.**

Reg. 61, f° 168 v°.

1081. — D. Alfonso a été informé par R. Calbet, marchand de Lérida, que Abrafim et Jucef fils de Vidal, Juifs de Saragosse, sont débiteurs audit R. Calbet, ainsi qu'à P. Dizona, son associé, de certaine somme d'argent pour livraison de marchandises faite par leur mandataire Bg. Raolf ; les deux acheteurs se sont obligés aux deux marchands par acte hébraïque, leur promettant de s'acquitter de leur dette selon le for de la cour de Saragosse et de les désintéresser de tous les frais qu'ils pourraient supporter en vue du recouvrement de leur créance ; l'infant mande au çalmédine de Saragosse de contraindre incontinent lesdits Juifs et leurs biens à payer leurs dettes auxdits marchands et à les indemniser de leurs dépenses. — **Egea, 12 juillet 1283.**

Reg. 61, f° 174 v°.

1082. — D. Alfonso a envoyé un portier[1] royal à Calatayud pour recevoir des mains de Mosse, fils de Salomon Abenaffia, Mosse Rab et Mosse Abinafia, fils de Salomon Abenafia del Palomar, de l'argent et des

1. *Portarius* : le portier était sans doute, du moins à l'origine, le collecteur chargé de percevoir le *portage* aux portes d'une ville.

objets qui leur auraient été confiés en dépôt par noble Juan Nuñez ; ce dernier est en grâce auprès du roi ; le portier a interrogé lesdits Juifs et a procédé à une enquête ; mais comme la procédure de ce fonctionnaire lui paraît insuffisante, en raison de son incompétence même, l'infant confie le règlement de l'affaire à son fidèle Guillelmo de Molins, justice de Daroca, lui enjoignant de se rendre à Calatayud, d'interroger les inculpés, d'entendre les témoins à charge, enfin de procéder comme de droit, nonobstant le privilège allégué par lesdits Juifs sur la nécessité de la preuve par Juif et chrétien, un pareil privilège ne pouvant être invoqué contre le roi. — **El Groyo, 14 juillet 1283.**

Reg. 46, f° 94 r° et v°.

1083. — D. Alfonso mande au baile, au justice, aux jurés et au conseil d'El Bayo de permettre à Salomon de Luna, Juif d'Egea, de transporter son pain d'El Bayo à Egea, pourvu que ledit Juif fournisse l'assurance qu'il n'envoie pas son pain hors du royaume d'Aragon, ni ailleurs qu'à Egea. — **Egea, 28 juillet 1283.**

Reg. 61, f° 186.

1084. — D. Alfonso a été saisi de l'appel, à lui interjeté par le tuteur d'une jeune chrétienne, d'une sentence interlocutoire qui a été rendue par Bg. Granell de Tarrega dans le procès pendant entre ledit tuteur et le Juif Massot Avingena ; mais le juge a refusé d'admettre cet appel ; l'infant mande à Me R. de Besalu, archidiacre de Ridaura (*Ripatura*), d'examiner si l'appel de Massot est légitime, et, s'il en est ainsi, de connaître de cet appel. — **Egea, 6 août 1283.**

Reg. 61, f° 193 v°.

1085. — D. Alfonso a entendu une requête de l'aljama des Juifs de Huesca portant que ces derniers n'ont jamais eu coutume de payer au roi Pedro III ou à l'infant la prestation connue sous le nom de cena ; les Juifs de Huesca prétendent même qu'ils en ont été affranchis par les rois précédents ; l'infant mande à Martin Pérez, portier royal, de surseoir à la levée de ladite cena jusqu'à ce que D. Alfonso se soit renseigné là-dessus, et, s'il a reçu quelque chose de ce chef, de le restituer. — **Egea, 18 août 1283.**

Reg. 62, f° 4.

1086. — D. Alfonso a été informé par dame Sibila Guillelmo que les créanciers de ladite dame, les Juifs Ismel Aborrabe et Jucef fils de Bices, lui ont extorqué et se proposent de lui extorquer à elle et à ses répondants des intérêts immodérés et illégaux ; l'infant mande à R. Panicero, çalmédine de Huesca, de rechercher si lesdits créanciers juifs ont exigé de leur débitrice et de ses répondants des intérêts usuraires, et s'il en est ainsi, de contraindre lesdits Juifs à recevoir en compte pour amortissement du

capital la plus-value des intérêts versée au delà du taux légal. — **Egea, 27 août 1283.**

Reg. 62, f° 7 v°.

1087. — D. Alfonso écrit à l'aljama des Juifs de Lérida de lui envoyer par le porteur des présentes un bon cheval, ou, s'ils n'ont pas de cheval, la somme nécessaire pour en faire l'acquisition. — **Egea, 1er septembre 1283.**

Reg. 62, f° 10 v°.

1088. — D. Alfonso mande à P. Martinez de Artazona, justice d'Aragon, de prélever sur le prix d'achat des salines d'Aragon que ledit justice doit verser au roi, 800 sous de Jaca que R. de Molina a payés à Açach El Calbo, Juif de Calatayud, pour un cheval acheté audit Juif par l'infant. — **Tarazona, 20 septembre 1283.**

Reg. 52, f° 32.

1089. — D. Alfonso mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs de Ruesta de permettre à noble homme Rodrigo Jiménez de Luna, procureur du roi dans le royaume de Valence, d'inspecter le château de Ruesta, leur enjoignant de faire tout ce que ledit procureur leur commandera de la part du roi relativement à la bonne garde et à l'établissement d'une garnison dans ledit château. — **Egea, 19 septembre 1283.**

Reg. 46, f° 106.

1090. — Pierre III a fait don à Astruga, veuve de Jucef Ravaya, de son vivant baile royal, de 30.000 sous réaux de Valence ; la reine Constanza l'a gratifiée, à son tour, de 6.000 sous de la même monnaie ; avec le produit de ces deux libéralités Astruga a acheté une alquière appelée Malilla, qui avait appartenu à Jahuda de Cavalleria ; son mari Jucef vendit cette alquière et avec le produit de cette vente acheta sous son nom des maisons à Valence et une alquière dite de Benimaclet que ladite Astruga possède maintenant ; le roi, voulant garantir à ladite Astruga les droits qui lui reviennent sur les biens de son mari en raison de sa dot et autres donations, lui permet de n'exercer aucune contrainte sur ses maisons de Valence et l'alquière de Benimaclet, en vertu de quelque requête ou droit qu'il puisse exercer contre la succession dudit Jucef jusqu'à concurrence de la somme reconnue à ladite Juive sur les biens de son mari. — **Egea, 20 septembre 1283.**

Reg. 46, f° 107 v°.

1091. — D. Alfonso a écrit à l'aljama des Juifs de Tarazona et de Borja de répondre pour le payement du tribut à Muça de Portella. — **Saragosse, 5 octobre 1282.**

Reg. 52, f° 35 v°.

1092. — D. Alfonso, en informant un des portiers royaux que l'aljama des Juifs de Barcelone lui a versé les 2.065 sous barcelonais représentant la quote-part de l'aljama des Juifs de Tortose au subside de 80.000 sous imposé sur les Juifs de Catalogne, lui mande de contraindre les aljamas des Juifs de Lérida, de Girone et de Monzón à rembourser à l'aljama de Barcelone la part qui leur revient des 2.065 sous. — **Même date.**

Reg. 62, f° 14 v°.

1093. — D. Alfonso donne décharge à Vidal Rossell, Juif de Barcelone, de 1.000 sous barcelonais que l'aljama des Juifs de Barcelone fait remettre à l'infant, sur sa demande, en vue de l'achat d'un cheval. — **Même date.**

Reg. 71, f° 144 v°.

1094. — D. Alfonso a été informé par son meunier Juanyes Sanchez que celui-ci et sa belle-mère Elvira de Çagra doivent à Alatzar, drapier juif de Téruel, pour achat d'étoffe certaine somme d'argent, et, qu'en garantie de cette dette, ils ont obligé spécialement à leur créancier une vigne qu'ils possèdent à Mola, dans le territoire de Téruel; Alatzar a prélevé les récoltes de ladite vigne, mais sans en défalquer la valeur du montant de la dette; l'infant mande au juge et aux jurés de Téruel de contraindre ledit Juif à recevoir lesdites récoltes en payement de sa créance, à moins qu'il ne produise une clause du contrat d'obligation spécifiant le contraire. — **Valence, 17 novembre 1283.**

Reg. 62, f° 22 v°.

1095. — D. Alfonso mande aux officiaux du royaume de Valence, conformément aux ordres du roi, de prêter aide et conseil au Juif Salamon Bahiel, en vue de la perception à faire dans ledit royaume du droit d'herbage[1]. — **Valence, 22 novembre 1283.**

Reg. 62, f° 22 v°.

1096. — D. Alfonso mande aux adélantades des Juifs de Valence de verser, sous peine du quart, à Martin de Seca, de la maison royale, le solde de 10.340 sous barcelonais qu'il leur reste à payer au roi de la somme à verser par eux à Lope Jandon avant le terme de Noël; l'infant mande d'ailleurs à Martin de Seca de pousser au payement vigoureusement et par voie de saisie. — **Valence, 1er décembre 1283.**

Reg. 52, f° 39 v°.

1097. — Pedro III fait décider par les Cortés de Barcelone que les Sarrasins esclaves des Juifs, s'ils sont baptisés, peuvent demeurer libres en payant une rançon, et que, dans les procès concernant des Juifs ou des

1. *Herbage*, cens annuel payé au seigneur en retour de la faculté de couper les herbes ou de les faire manger par les troupeaux.

Sarrazins, le juge observera la coutume des lieux où ils se trouvent domiciliés. — **Barcelone, 26 décembre 1283.**

Reg. 47, f° 58 et suiv. — Publ. : *Cortés de Cataluña*, t. I, p. 148, art. 25 et p. 151, art. 42. — Indiq. : Amador de los Rios, t. II, p. 18.

1098. — Pedro III fait remarquer que par la confirmation qu'il vient de faire, en cour générale dans la cité de Barcelone, du privilège ou statut de Jaime Ier sur les contrats et prêts à intérêts concernant les Juifs, il n'entend pas infirmer les règlements qu'il a établis lui-même à ce sujet. — **Barcelone, 5 janvier 1283/4.**

Reg. 46, f° 143.

1099. — Pedro III a déjà mandé de faire saisir les biens de Jucef Abenalahut et de Jacob, fils d'Açach Alhazam, Juifs de Calatayud, à l'instigation desquels Jahudá Avenalahut a porté des blessures à Açach El Calbo, Juif royal ; or, il a appris que le justice et le baile de Calatayud persistent à déposséder lesdits Juifs, bien que ces derniers offrent de fournir une caution suffisante ; le roi mande au justice et au baile de ne rien enlever des maisons desdits Juifs, pourvu qu'ils en reçoivent une caution égale à la valeur de leurs biens, et, cette formalité remplie, de ne pas permettre que lesdits Juifs soient molestés. — **Barcelone, 10 janvier 1283/4.**

Reg. 46, f° 149.

1100. — Pedro III confirme les décisions suivantes prises par les Cortés de Barcelone : dans un procès entre chrétien et Juif, où de la prestation du serment dépend le règlement de l'affaire, le Juif doit jurer sur les plaies[1] dans l'église Saint-Just, sauf pour le serment de chalonge, qui doit être prêté sur les préceptes de la Loi, en présence du juge ; aucun Juif ne pourra exercer de pouvoir de juridiction sur un justiciable chrétien. — **Barcelone, 11 janvier 1283/4.**

Publ.: Vives y Cabrià, *Usatges de Cataluña*, Madrid et Barcelone, 1861-63, 4 vol. in-8°, t. IV, p. 58 (Livre I, titre XIII, loi XLII) et p. 83 (Livre I, titre XIII, loi XCIX).

1101. — Pedro III rappelle au justice, aux jurés et aux conseillers de la cité de Valence qu'il leur a déjà recommandé spécialement dans son rescrit (?) (*recessu*) de maintenir en possession de leurs droits et de leurs biens tous les Juifs de la cité et du royaume de Valence. — **Même date.**

Reg. 46, f° 152.

1102. — Pedro III rappelle à son fils Jaime P. qu'il a concédé aux notables (*proceres*) et au peuple de la cité de Valence que, pour tout procès entre Juifs et chrétiens du royaume de Valence, lesdits Juifs prête-

1. *Les plaies d'Egypte* : les fléaux dont Dieu punit l'endurcissement de Pharaon.

raient le serment sur les malédictions, conformément au statut additionnel du for de Valence ; or, il a appris que l'obligation de recevoir ce serment à chaque chapitre de la procédure absorbe toute la journée de la cour de la cité de Valence, de sorte que cette cour ne peut entendre tous les plaignants ; comme il suffit pour chaque cause de ne prêter le serment sur les malédictions qu'une fois, le roi mande de faire jurer les justiciables juifs sur le texte des malédictions placé devant eux. — **Même date.**

Reg. 46, f° 152 r° et v°.

1103. — Pedro III, en rappelant qu'il a prescrit aux Juifs de la cité et du royaume de Valence de porter des capes rondes, à la mode de Barcelone, sans leur fixer la date à partir de laquelle ce vêtement devait être revêtu, mande à son fils Jaime P. et au justice de Valence, eu égard à la pauvreté de certains Juifs qui n'ont pas les moyens de se procurer ce genre de capes, de fixer à la Pâque de la Résurrection de N. S. le terme à l'expiration duquel tous les Juifs, pauvres ou non, doivent être revêtus de capes rondes ; toutefois, dans les lieux du royaume de Valence qui ne renferment pas au moins dix maisons juives, le port de la cape ronde ne sera pas exigé. — **Même date.**

Reg. 46, f° 152 v°.

1104. — Pedro III mande à R. de San Licer, lieutenant du procureur dans le royaume de Valence en deçà du Júchar, et au justice de la cité de Valence de contraindre noble G. de Angularia, ainsi que ses débiteurs et ses répondants, à payer leurs dettes à Jahuda Alaçar, Juif de Valence. — **Même date.**

Reg. 46, f° 152 v°.

1105. — Pedro III mande à son fils Jaime P. de faire contraindre les aljamas des Juifs de Játiva et de Murviedro à rembourser à l'aljama des Juifs de Valence les sommes qu'elle a versées pour lesdites aljamas au roi ou à l'infant don Alfonso, et de pousser les Juifs de Valence à payer les arrérages des collectes passées, conformément aux trois tailles établies par les secrétaires, à Samuel de Regal, Mahir Habez et Jona Sibili, juges à ce députés par ladite aljama. — **Même date.**

Reg. 46, f° 152 v°.

1106. — Pedro III informe son fils Jaime P. et le justice de Valence qu'une délégation des aljamas juives de Barcelone et du royaume de Valence est venue le supplier de ne pas admettre l'article du for de Valence relatif au témoignage porté par des chrétiens contre des Juifs sans adjonction d'un témoin juif ; le roi a répondu aux délégués qu'il avait promulgué une ordonnance à ce sujet dans la cité de Valence sur les instances des prud'hommes (*proceres*) et du peuple de la cité, et que, sans l'assentiment de ces derniers, il n'était pas de son intention d'y changer quelque

chose ; il mande donc au justice et à son fils de se concerter avec le juge, les jurés et les conseillers de Valence et de prendre une décision conforme au for de Valence. — **Même date.**

Reg. 46, f°s 152 v°-153.

1107. — Pedro III mande aux aljamas juives de Catalogne de répondre pour le payement du tribut royal à Bn., scribe de sa maison, ou au mandataire de ce dernier. — **Même date.**

Reg. 51, f° 33.

1108. — Pedro III mande à toutes les aljamas de Juifs d'Aragon de verser à Martin de Saragozan, portier royal, porteur du présent mandement au lieu et place de Bn., scribe, le montant du tribut qu'ils auraient dû payer à la Noël passée, ainsi que les arrérages du tribut des années écoulées. — **Même date.**

Reg. 51, f° 33.

1109. — Pedro III dispense l'aljama des Juifs de Lérida de l'obligation de fournir des draps de lit et des ustensiles de ménage au roi et à ses officiaux, toutes les fois qu'il leur arrive de séjourner à Lérida. — **Figueras, 20 janvier 1283/4.**

Reg. 46, f° 154.

1110. — Pedro III concède à tous les Juifs de la ville et collecte de Lérida que, pour tous les services, exactions et subsides exigés par le roi des aljamas juives de Catalogne, ils ne soient tenus d'y participer que par sou et par livre, selon les répartitions faites entre les aljamas de Catalogne ; il mande aux secrétaires, aux adélantades et à tous ses officiaux de se conformer à la présente concession. — **Même date.**

Reg. 46, f° 154 r° et v°.

1111. — Pedro III informe les communautés juives des cités, villes et lieux d'Aragon, de Catalogne et du royaume de Valence qu'ayant appris au début de son règne l'injuste rétablissement de la leude ou péage au grau de la mer de Béziers ou d'Agde, ou au château de Lattes, près de Montpellier, il vient de constituer pour son procureur, en vue de la suppression de ladite leude, R. Alaman, consul des Catalans et des autres justiciables du roi à Montpellier. — **Même date.**

Reg. 46, f° 155.

1112. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Barcelone de 6.000 sous barcelonais, pour le tribut de la Saint-Jean passée et de 12.000 pour le tribut de la Noël 1283. — **Barcelone, 5 février 1283/4.**

Reg. 51, f° 33.

1113. — Pedro III a appris que certains débiteurs des Juifs de Girone et Besalú renoncent par devant leurs seigneurs aux manses, bordes et tenures qu'ils possèdent, quitte à les faire concéder à nouveau par lesdits seigneurs à leurs enfants, neveux et autres parents, de sorte que leurs créanciers juifs perdent leur droit de recours sur lesdits biens et par suite toute garantie ; le roi mande aux viguiers, bailes et juges de Besalú de combattre ce genre de fraude et de faire exécuter au besoin les débiteurs desdits Juifs. — **Barcelone, 7 février 1283/4.**

Reg. 46, f° 162.

1114. — Pedro III informe R. de Riusech, citoyen de Valence, qu'il vient de recevoir 1.000 sous barcelonais de Salamon Bafiel, Juif de Murviedro, et lui mande de ne rien réclamer à ce Juif. — **Barcelone, 13 février 1283/4.**

Reg. 51, f° 33 v°.

1115. — Pedro III suspend les poursuites engagées par Bn., scribe, contre l'aljama des Juifs de la ville et collecte de Lérida qui, au lieu de payer pour leur tribut annuel 3.000 sous de Jaca et de contribuer pour cet impôt avec les Juifs d'Aragon, conformément à une décision de Jaime Ier, ont coutume de payer 3.000 sous melgoriens et cela en participation avec les Juifs de Catalogne, conformément à un autre mandement de Jaime Ier ; le roi accorde sa rémission à ladite aljama, à la condition qu'elle versera chaque année pendant trois ans 3.000 sous de Jaca, mi-partie à la Saint-Jean de juin, mi-partie à la Noël ; il lui donne quittance de 3 000 sous de Jaca, 1.000 au compte de 1281 et 1282, 2.000 au compte de l'année en cours, 3.000 pour l'année 1283. — **Lérida, 18 mars 1283/4.**

Reg. 46, f° 173 v°.

1116. — Pedro III mande à toutes ses aljamas juives d'Aragon d'envoyer leurs procureurs à Egea, à raison de deux délégués par aljama, en vue de régler le différend qui les divise au sujet du tribut et autres exactions ; les délégués devront être tous présents à Egea le quinzième jour après la fête de Pâques et ils ne pourront regagner leurs communautés respectives qu'après que le roi sera venu les rejoindre ; comme Pedro n'a pas sous la main son sceau personnel, il concède que les présentes soient scellées du sceau de son fils aîné. — **Fraga, 22 mars 1283/4.**

Reg. 62, f° 50.

1117. — Pedro III mande au justice, aux jurés et aux prud'hommes de Valence, ainsi qu'à tous les officiaux de ce royaume, de ne pas contraindre au port de la cape ronde Samuel, son fidèle alfaquim ; ledit Samuel, en effet, est médecin du roi et scribe de sa maison ; en cette double qualité, il accompagne le roi ou un membre de sa famille royale, dans tous leurs déplacements ; le roi ne veut pas qu'on lui applique l'ordonnance qu'il a promulguée sur le port des capes rondes à l'égard

des Juifs de Valence, alors surtout que cette ordonnance a été faite conformément à la coutume de Barcelone et que les Juifs de cette ville qui accompagnent la cour ne sont pas astreints au port de la cape ronde. — **Valence, 11 avril 1284.**

Reg. 46, f° 178 v°.

1118. — Pedro III mande à Juán de Figueras, mérine de Saragosse, de ne pas relâcher les Juifs inculpés de la mort de Salomon Avinbruch avant que le roi arrive à Saragosse, à moins, toutefois, qu'ils ne lui apparaissent tout à fait innocents de cette mort. — **Epila, 16 avril 1284.**

Reg. 62, f° 53 v°.

1119. — Pedro III mande à nouveau au mérine de Saragosse de ne pas relâcher les Juifs emprisonnés à la suite du meurtre de Salomon Avenbruch, que le roi avait donné comme juge à l'aljama des Juifs de Saragosse, pas même s'ils demandaient leur mise en liberté sous caution, mais, bien au contraire, d'incarcérer tous ceux qui auront trempé dans ce meurtre et de procéder à la saisie de tous leurs biens. — **Au siège d'Albarracin, 19 avril 1284.**

Reg. 46, f° 184.

1120. — Pedro III a appris que R. de Rioseco a fait arrêter le Juif Jahuda Avenmenasse pour le punir de n'avoir pas encore payé le prix de sa prise en bail de la bailie de Játiva; mais comme ledit Juif présente une liste de débiteurs qui lui doivent une somme au moins égale au prix de son bail, le roi mande à R de Rioseco de remettre Jahuda en liberté, si le prisonnier peut recouvrer de ses débiteurs la somme nécessaire au payement de sa bailie. — **Au siège d'Albarracin, 23 avril 1284.**

Reg. 46, f° 185.

1121. — Pedro III mande à dame Blanca, châtelaine de Molina, d'obliger son justiciable Miguel Sanxó, habitant de Molina, à faire complément de justice à son créancier Abraffim Passagon, Juif royal de Calatayud, qui affirme avoir consenti un prêt audit Miguel Sanxó, bien que le créancier ait fait dresser l'acte d'obligation au nom de Mosse Bivay, Juif de Molina. — **Bolea**[1] (?), **29 avril 1284.**

Reg. 46, f° 187 v°.

1122. — Pedro III mande à Remiro Gonçalvez de Fons, alcaide de Fariza, de mettre à exécution la sentence rendue par l'alfaquim de Sameryna dans le procès survenu pour dettes entre Todroz Allevi, Juif de Calatayud, et Foc, Sarrasin de Fariza, à moins qu'il n'y ait de raison suffisante pour en suspendre l'exécution. — **Saragosse, 1er mai 1284.**

Reg. 46, f° 187.

1. Le texte porte *Bela*.

1123. — Pedro III a déjà confié à Jimeno Pérez de Salanova, jurispérite, le jugement de l'appel qui a été interjeté par Salomon et Astruch de Cavalleria, Juifs de Saragosse, de la sentence rendue contre eux par le justice d'Aragon, lequel, à son tour, avait rejeté l'appel à lui fait par les dits Juifs d'une sentence prononcée par le çalmédine de Saragosse dans le procès qui s'était élevé au sujet de certaines sommes entre eux et Bn. de Riera, agissant en son nom et comme procureur de R. de Vilardello et autres ; l'infant don Alfonso avait déjà mandé au çalmédine de mettre cette sentence à exécution ; pour la deuxième fois, le roi mande à Jimeno Pérez de Salanova d'examiner cette affaire et de la terminer au plus vite. — **Saragosse, 2 mai 1284.**

Reg. 46, f° 188.

1124. — Pedro III a été informé par le Juif Azmaël, fils d'Iszach Abinafion, que, — bien que l'infant don Alfonso ait mandé au justice de Calatayud de mettre ledit Juif en possession d'une pièce de terre sise dans le terroir de cette ville et ayant appartenu à Juán López de Tauste, à la suite de la vente ordonnée par la cour de Calatayud en raison des dettes que ledit Juán López avait souscrites audit Juif, — le justice s'oppose à cette mise en possession ; le roi mande au justice de Calatayud ou à son lieutenant d'employer la contrainte à l'égard de Juán López et de ses biens, et, s'il s'obstine à ne pas se soumettre, de le citer à comparaître à jour fixe par devant la cour royale. — **Même date.**

Reg. 46, f° 188.

1125. — Pedro III mande au justice et à l'alcaide de Pina de mettre Ismaël Alvicenz, Juif de Saragosse, en possession de certains biens dont il a été dépouillé par des Sarrasins, pourvu qu'il se tienne prêt à faire au besoin complément de justice. — **Saragosse, 3 mai 1284.**

Reg. 46, f° 189 v°.

1126. — Pedro III mande au justice et au juge de Calatayud d'examiner la sentence rendue par P. Guerguet, du temps où il était justice de Calatayud, contre Jaime de Gravas, habitant de cette ville, dans le procès qu'il s'était élevé à la suite d'une transmission de pièce de terre entre le Juif Mosse Vilani, procureur d'Açach Azagon, Juif de Calatayud, demandeur, d'une part, et Gil Gomez, procureur de Jaime de Gravas, d'autre part ; la sentence émise par P. Guerguet n'est, d'ailleurs, qu'une confirmation des arrêts prononcés par le justice d'Aragon et A. Taverner ; le roi ordonne au justice et au juge de Calatayud de mettre cette sentence à exécution, s'ils en reconnaissent le bien-fondé. — **Saragosse, 4 mai 1284.**

Reg. 46, f° 189.

1127. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs d'Egea de recevoir et de

mettre en lieu sûr le pain que lui remettra de sa part Peregrino de Riglos. — **Saragosse, 7 mai 1284.**

Reg. 46, f° 193.

1128. — Pedro III mande au mérine de Saragosse de mettre en liberté, sous caution de 3.000 morabotins d'or, Jucef de Belforat, Salomon de Belforat, Coralit de Belforat, Jucef de Belforat, jeune, Jahuda de Belforat, Astrug de Belforat, Azach de Belforat fils de Santon de Belforat, qui sont retenus prisonniers en raison de la mort de Salomon Avenbruch, à la condition que les répondants (*caplevatores*) soient tenus de ramener devant ledit mérine, dans les dix jours qui suivront la Pentecôte, lesdits Juifs, vivants ou morts, ou, sinon, de verser la caution de 3.000 morabotins d'or. — **Même date.**

Reg. 46, f° 195.

1129. — Pedro III, en informant les adélantades et l'aljama des Juifs de Huesca qu'il a besoin d'argent pour faire marcher l'infant don Alfonso à Urgellet contre le comte de Foix, les prie de verser à Muça de Portella les arrérages du tribut. — **Saragosse, 8 mai 1284.**

Reg. 71, f° 149 v°.

1130. — L'infant don Alfonso a été informé par Genton, boucher, que les adélantades de l'aljama des Juifs de Jaca ont interdit audit Jenton par voie d'alatma d'exercer le métier de boucher ; supplié par ledit Genton de faire lever ladite alatma, l'infant fait connaître aux adélantades que, s'ils révoquaient leur interdiction, cela lui ferait plaisir. — **Huesca, 12 mai 1284.**

Reg. 62, f° 55 v°.

1131. — D. Alfonso donne quittance à l'aljama des Juifs de Huesca de la somme de 2.500 sous de Jaca, à valoir sur le tribut de la prochaine Saint-Jean, qu'elle a remise à Muça de Portella pour permettre à l'infant de marcher sur Urgellet, contre le comte de Foix. — **Monzón, 12 mai 1284.**

Reg. 71, f° 149 v°.

1132. — D. Alfonso informe les secrétaires de l'aljama des Juifs de Barcelone que le roi, son père, l'envoie à Urgellet, contre le comte de Foix, qui, au mépris des conventions conclues entre lui et Pedro III, a mis le siège, à Urgellet, devant des châteaux royaux ; en vue de faire face aux grandes dépenses nécessitées par cette expédition, le roi réclame aux communautés juives les arrérages du tribut et des autres impôts ; il leur demande, en outre, de lui consentir des avances sur le montant des tributs futurs ; l'infant prie affectueusement (*affectuose rogavimus*) les secrétaires de l'aljama des Juifs de Barcelone de lui avancer 25.000 sous de Jaca sur le tribut de la Saint-Jean et de les lui faire parvenir avant le

vendredi suivant; s'ils font des atermoiements, ils porteront un grave préjudice à la cause royale. — **Lérida, 14 mai 1284.**

Reg. 62, f° 57.

1133. — D. Alfonso a appris que le baile et la cour de Lérida troublent l'aljama des Juifs de Lérida dans la jouissance des privilèges que cette communauté a obtenus du roi sur le recouvrement des intérêts en retard et sur le mode de prestation du serment, et sous prétexte que ladite aljama les interprète mal ; il leur mande de faire observer lesdits privilèges, et, s'il se produisait quelque hésitation dans la manière de les interpréter, de surseoir à leur application jusqu'à l'arrivée du roi à Lérida, pour que, si ces privilèges contiennent des passages douteux ou obscurs, le roi puisse en donner l'explication véritable. — **Lérida, 18 mai 1284.**

Reg. 62, f° 60.

1134. — D. Alfonso, en informant les Juifs de Barbastro qu'il a besoin d'argent pour marcher sur Urgellet, contre le comte de Foix, les prie de verser à Muça de Portella les arrérages de leur tribut. — **Lérida, 19 mai 1284.**

Reg. 71, f° 149 v°.

1135. — D. Alfonso donne quittance à l'aljama des Juifs de la ville et collecte de Barcelone, ainsi qu'à Adret Issach, secrétaire de ladite aljama, de 12.000 sous barcelonais, à valoir sur le tribut de la Saint-Jean prochaine, laquelle avance Muça de Portella a reçue d'Adret Issach en vue de l'expédition de l'infant contre le comte de Foix. — **Agramunt, 24 mai 1284.**

Reg. 71, f° 152 v°.

1136. — D. Alfonso mande à Estebán de Cardona de ne pas tenir en observation (*in reguardo*) Jahuda Abneyinf, Juif de Lérida, en raison des blessures par lui portées à Mardohay Avingabay, pourvu qu'il se tienne prêt à faire complément de justice ; bien plus, qu'il lui permette de séjourner à Lérida en toute sécurité. — **Agramunt, 25 mai 1284.**

Reg. 62, f° 91 v°.

1137. — D. Alfonso mande à tous ses sujets de ne faire aucun empêchement à Sahidi Avenmenucha, Juif de Lérida, qui se propose de transporter 150 cafices de froment de Lérida à Tortose, pourvu qu'il s'acquitte des droits de leude et autres péages qui lui seront demandés sur son parcours. — **Même date.**

Reg. 62, f° 91 v°.

1138. — D. Alfonso a appris qu'en vertu de l'obligation qui impose à chaque Juif passant à Tarrega de payer 12 deniers pour la leude, le baile de ce lieu contraint les Juifs pauvres à acquitter ce droit en leur enle-

vant et en leur fouillant les vêtements ; l'infant mande au baile de ne rien exiger des Juifs pauvres pour le droit de leude. — **Même date.**

Reg. 62, f° 91 v°.

1139. — Pedro III accorde des lettres de rémission à Samuel Alfrançi, Juif de Saragosse, alors en résidence à Molina, sur les prières de dame Banca, châtelaine de Molina et de Messa, pour l'amende qu'il peut encourir, mais non pas pour le châtiment corporel auquel il peut être condamné, en raison de l'homicide perpétré sur la personne de Jusua Neguel, Juif de Saragosse, pourvu, toutefois, qu'il s'engage à faire au plaignant complément de justice. — **Orea, 26 mai 1284.**

Reg. 46, f° 200 v°.

1140. — Pedro III cite Açach de Vidalon, Juif de Téruel, à comparaître par devant lui le mardi suivant, muni des actes qu'il a passés avec Jimeno P. de Oza, et prêt à faire à ce dernier complément de justice. — **A l'armée d'Albarracin, 28 mai 1284.**

Reg. 46, f° 200 v°.

1141. — Pedro III donne quittance aux adélantades des Juifs de Téruel de 500 sous de Jaca pour le montant du tribut de la Saint-Jean de juin. — **Au siège d'Albarracin, 28 mai 1284.**

Reg. 51, f° 34 v°.

1142. — Pedro III mande à ses fidèles çalmédine et baile de Saragosse, ainsi qu'à tous les autres officiaux de cette ville, de contraindre les Sarrasins de Saragosse à s'acquitter de leurs dettes vis-à-vis des « Hébreux » de l'aljama de la même ville ou à leur faire complément de justice. — **Au siège d'Albarracin, 31 mai 1284.**

Reg. 46, f° 202 v°.

1143. — Pedro III fait connaître à son mérine de Saragosse qu'il n'a jamais eu l'intention de faire mettre en liberté sous caution Jahuda, fils de Santon de Belforat, qui a été condamné à une peine corporelle ; il lui mande en conséquence d'incarcérer de nouveau ledit Jahuda et de bien le garder jusqu'à nouvel ordre ; quant aux complices de Jahuda qui ont été condamnés à une peine pécuniaire, ils n'auront qu'à acquitter leur amende pour être laissés en liberté. — **Même date.**

Reg. 46, f° 202 v°.

1144. — Pedro III mande d'arrêter Santhon de Belforat, fils de feu Jahuda de Belforat, Juif de Saragosse, qui s'est enfui après avoir participé au meurtre de Salamon Abenbruch, Juif royal de Saragosse. — **Même date.**

Mandement semblable aux officiaux du royaume de Castille.

Reg. 46, f° 202 v°.

1145. — Pedro III mande aux aljamas des Juifs de Tarazona et de Borja de recourir à l'alatma pour les déclarations de dettes et autres obligations. — **Même date.**

Reg. 46, f° 203.

1146. — Pedro III a été informé par l'aljama des Sarrasins de Saragosse que les créanciers juifs exigent d'elle un intérêt supérieur au taux légal fixé par Jaime Ier; il mande aux Juifs de Saragosse d'avoir à comparaître par devant lui quinze jours après la réception du présent mandement pour faire complément de justice. — **Au siège d'Albarracin, 3 juin 1284.**

Reg. 46, f° 204.

1147. — D. Alfonso mande à Bernardo, scribe, de ne pas réclamer à l'aljama des Juifs de Huesca, 2.500 sous pour le tribut de la Saint-Jean prochaine, puisqu'il les a déjà reçus au moment de son expédition contre le comte de Foix. — **Lérida, 3 juin 1284.**

Reg. 62, f° 61 v°.

1148. — Pedro III mande à Bernardo, scribe, de recevoir au compte des Juifs de Daroca pour le tribut de la Saint-Jean prochaine les 750 sous qu'ils ont versés à Bartolomé de Villafranca. — **Au siège d'Albarracin, 4 juin 1284.**

Reg. 52, f° 13.

1149. — Pedro III rappelle à Sancho Remirez qu'il lui a promis, en le quittant, de lui livrer Jahuda, fils d'Issach Avenlahu, inculpé d'avoir porté des blessures à Issach El Calvo ; il lui a même dépêché un portier royal à qui ledit Sancho devait remettre ledit Juif ; Sancho Remirez n'a rien fait de tout cela et ne lui en a rien écrit ; le roi lui mande de lui expédier ledit prisonnier. — **Au siège d'Albarracin, 5 juin 1284.**

Reg. 46, f° 206.

1150. — Pedro III mande à Isach Avenhalau, à Jucef Avenhalau et à son fils Mosse, ainsi qu'à Jacob, fils d'Açach Alazar, de comparaître par devant lui, le lundi 12 juin, à l'armée d'Albarracin, prêts à rendre compte des blessures qu'ils ont portées à Assach El Calbo et pour lesquelles leurs biens ont été saisis. — **Même date.**

Reg. 46, f° 206.

1151. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Lérida de 3.000 sous de Jaca qu'il a reçus d'elle, à titre d'avance, pour le tribut de 1285. — **Même date.**

Reg. 51, f° 38.

1152. — D. Alfonso a été informé que le mérine de Barbastro grève les Juifs de Monzón qui possèdent des biens à Barbastro, en les faisant contribuer aux peites et tailles des Juifs de ce lieu à l'encontre des privilèges à eux concédés par Jaime Ier; l'infant mande au mérine de se conformer auxdits privilèges. — **Lérida, 5 juin 1284.**

Reg. 62, f° 63 v°.

1153. — Pedro III mande à Enego Lopez de Jassa de lui adresser l'acte par lequel Açach El Calbo s'est obligé pour 2.046 sous et 8 deniers, à la suite de l'achat par lui fait des revenus de Daroca, et que Dalmaso de Villarrassa a remis à Mateo de Narbona. — **Au siège d'Albarracin, 11 juin 1284.**

Reg. 46, f° 207 v°.

1154. — D. Alfonso mande au mérine de Barbastro de ne pas grever, ni de laisser grever les Juifs de Monzón, à propos des peites et tailles fournies par les Juifs de Barbastro, à l'encontre des privilèges concédés au Temple et auxdits Juifs par le roi son père, mais, tout au contraire, de faire respecter leurs privilèges y relatifs. — **Lérida, 11 juin 1284.**

Reg. 62, f° 66.

1155. — Pedro III mande à Galacián de Tarba de lui envoyer par devers lui Davi Mascaram, Juif de Saragosse. — **Au siège d'Albarracin, 13 juin 1284.**

Reg. 46, f° 208.

1156. — Pedro III mande au mérine et à tous les officiaux de Saragosse de ne contraindre les Sarrasins de cette ville à s'acquittêr de leurs dettes à l'égard de leurs créanciers juifs qu'au taux, fixé par Jaime Ier, de 4 deniers pour livre d'intérêt par mois. — **Au siège d'Albarracin, 14 juin 1284.**

Reg. 46, f° 209.

1157. — D. Alfonso mande à Botzach de mettre en liberté certain Juif du nom de Jucef qu'il retient prisonnier en raison du « carcelage [1] » que son père Mardohay était tenu de payer; ledit Jucef est réduit à l'indigence; il n'avait pas de quoi payer sa dette et il a été obligé de mendier jusqu'à ce qu'il ait recueilli la somme nécessaire — **Lérida, 16 juin 1284.**

Reg. 62, f° 70 v°.

1158. — D. Alfonso mande à Estebán de Cardona, baile de Lérida, de régler selon le droit de l'azuna des Juifs, le procès pendant entre Mosse

1. *Carcelage :* somme à verser par le détenu au geôlier pour la nourriture et la boisson qu'il en reçoit pendant sa détention.

Avicompha, d'une part, la Juive Nasset, veuve d'Abrahim Ameleger, et son fils Jahuda, d'autre part, au sujet de certaine somme que ledit Mosse affirme lui être due par Nasset et Jahuda. — **Lérida, 17 juin 1284.**

Reg. 62, f° 73.

1159. — Pedro III accorde des lettres de rémission, — moyennant le payement entre les mains de son scribe B. de Villafranca de 85 doubles d'or, 200 tournois d'argent, 200 sous de Jaca valeur livrable en vin, — à Açach Sortor, Salomon Sortor, Mira, veuve de Jahuda Sortor, Simah, femme d'Açach Axibili et à leurs sœurs, tous Juifs de Téruel, qui se trouvent sous le coup de poursuites en raison du vol commis par Simah, au préjudice de son mari Açach Axibili, de certains biens, pour lesquels ledit Açach a été admis à composition. — **Au siège d'Albarracin, 21 juin 1284.**

Reg. 46, f° 212.

1160. — Pedro III mande au juge de Téruel de faire mainlevée sur les biens saisis aux Juifs susdits. — **Même date.**

Reg. 46, f° 212.

1161. — Pedro III accorde définition de toute peine à Açach Axibili en raison de l'accusation de vol que ledit Juif a portée contre Açach Sortor, Salomon Sortor, Mira, veuve de Jahuda Sortor, Simha Axibili, sa femme, et leurs sœurs. — **Même date.**

Reg. 46, f° 212.

1162. — Pedro III mande au çalmédine et aux autres officiaux de la ville et mérinat de Saragosse de faire observer, relativement aux prêts consentis par les Juifs aux Sarrasins, non seulement les édits de Jaime Ier fixant à 4 deniers pour livre par mois le taux maximum de l'intérêt, mais aussi les privilèges particuliers concédés à ce sujet par le même roi auxdits Juifs. — **Au siège d'Albarracin, 25 juin 1284.**

Reg. 46, f° 215.

1163. — Pedro III a appris que dans la répartition des tailles faite entre l'aljama des Juifs de la ville de Barcelone et les aljamas de sa collecte, des fraudes ont été commises au grand préjudice du trésor royal ; il mande aux secrétaires et à l'aljama de Barcelone de déléguer par devers lui avant trente jours deux ou trois d'entre eux, porteurs de tous les livres, cahiers et autres rôles relatifs aux tailles, collectes et exactions faites depuis quinze ans. — **Au siège d'Albarracin, 27 juin 1284.**

Semblables mandements aux Juifs de Lérida, Tortose, Girone, Besalú, Monzón, Fraga, Valence, Játiva, Murviedro, Saragosse, Téruel, Daroca, Calatayud, Tarazona, Borja, Alagón, Ruesta, Pina, Huesca, Jaca, Barbastro, Montclús, Uncastillo, Luna, Egea, Tauste.

Reg. 46, f° 216.

1164. — Pedro III a appris que A. de Follares et Salomon de Portella, à qui il a ordonné de saisir les biens et les créances que les Juifs de Navarre détiennent en Aragon, n'ont pas rempli leur mission au-delà de l'Ébre ; il leur mande de faire procéder aux dites saisies sur les Juifs et autres hommes de Navarre au-delà de ce fleuve et de n'accorder à ce sujet aucune rémission. — **Au siège d'Albarracin, 28 juin 1284.**

Reg. 46, f° 213.

1165. — Pedro III vend à Jacob Avenrodrich, Juif de Téruel, certaines maisons ayant appartenu à P. Oracez, au prix de 1.400 sous de Jaca. — **Au siège d'Albarracin, 30 juin 1284.**

Reg. 43, f° 6 v°.

1166. — Pedro III vend à Jacob Avenrodric, Juif de Téruel, certaines maisons sises dans cette ville près de la juiverie, confrontant les maisons d'Isçach Sartre et d'Izmael Avingemil, au prix de 400 sous de Jaca. — **Même date.**

Parchemin de Pedro III n° 421, copie du mois de décembre 1290.

1167. — Pedro III a été informé par une plainte de Bendavid, fils d'Astrug d'en Bonsenyor, que sa sœur, la Juive Boneta, « saisie d'emportements de belle-mère », s'applique d'un effort furieux à déshériter sa fille, femme dudit Bendavid, de la part de fortune qui lui revient sur la succession de sa grand'mère maternelle ; ladite Boneta, oublieuse de son sang, à l'encontre du devoir de piété filiale, au grand préjudice de sa fille, a remis tous ses biens meubles au Juif Saltel Astruch, qui les a convertis en immeubles, les négociant et les prêtant sous son nom, à l'exclusion de sa femme, par suite de quoi la fille ne peut prouver que lesdits biens sont ou ont été la propriété de sa mère ; le roi mande à Saltel Astruch de produire devant le viguier de Barcelone tous les chirographes des dettes contractées sur lesdits biens, afin que la fille de ladite Boneta n'en puisse être frustrée. — **Même date.**

Reg. 46, f° 217 v°.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

LES JUIFS

ET

LA CONVOCATION DES ÉTATS GÉNÉRAUX

(1789)

(SUITE [1])

IV. — Les vœux des Juifs.

Quand les Juifs, dits « allemands », de l'Alsace, des Évêchés et de la Lorraine furent autorisés par le ministère à se réunir pour former leurs doléances et nommer leurs députés, on était au 15 mai 1789 et les États généraux avaient déjà commencé à siéger. Le temps pour les Juifs de chacune de ces troisprovinces, après notification de l'intendant, de s'assembler, de dresser leur cahier et d'élire deux députés chargés de le porter à Paris, le temps pour les six députés de se rendre dans la capitale et d'y réduire les trois cahiers en un seul, plus de deux mois — et quels mois ! — s'écoulèrent, les États généraux étaient devenus l'Assemblée nationale constituante. Remanier le cahier et le lui présenter — puisque c'était à elle qu'il fallait s'adresser en tenant compte de la situation nouvelle — ce fut l'affaire d'un autre mois pour les députés juifs, qui durent encore attendre six semaines pour être admis eux-mêmes à la barre de l'Assemblée.

Si la période de la convocation a comme terme normal l'ouverture des États généraux, pour les Juifs elle se poursuit jusqu'au jour où la Constituante fut saisie de leurs doléances et de leurs vœux. En exposant ces vœux et ces doléances, nous aurons ainsi à suivre les

1. Voir *Revue*, LXIV, 244 et s.

événements jusqu'au début de septembre et même jusqu'au milieu d'octobre 1789. Nous verrons du même coup comment les événements ont influé sur l'attitude non seulement des Juifs « allemands », mais aussi des autres Juifs de France.

Juifs « portugais ».

Car nous ne devons pas oublier les Juifs « portugais » et même nous devons commencer par eux : à tous seigneurs tous honneurs. Eux-mêmes auraient voulu alors se faire oublier et se faire passer pour des Français comme les autres.

Pouvaient-ils donc présenter des doléances particulières ? Sans doute, là du moins où ils formèrent un collège électoral distinct. C'est ainsi, nous l'avons vu, que la communauté de Saint-Esprit-lès-Bayonne se réunit le 19 avril pour nommer les « députés qui devaient porter ses cahiers » au chef-lieu de la sénéchaussée [1]. Ce cahier est-il perdu ? Il devait contenir, outre la revendication « du droit de réunion particulière et de nomination de députés spéciaux », des réclamations sur l'ostracisme dont les Juifs étaient les victimes à Saint-Esprit et l'attitude hostile des chrétiens à leur égard, d'autres réclamations sur les impôts, dont tout le monde se plaignait, et sur les règlements du commerce, dont les Juifs même « portugais » souffraient particulièrement, au moins lorsqu'ils quittaient la province. Aussi bien, ce que nous aimerions surtout à savoir, c'est si les Juifs de Saint-Esprit — leurs concitoyens leur faisant sentir qu'ils étaient Juifs — s'élevaient à cette occasion contre les incapacités dont ils étaient frappés en tant que Juifs. Car ces Juifs, tout « portugais » qu'ils fussent, ne jouissaient pas, à la veille de la Révolution, d'une égalité complète, pas plus à Saint-Esprit qu'à Bordeaux et les doléances que les Juifs de Saint-Esprit ont pu présenter doivent avoir été les mêmes que celles que les Juifs de Bordeaux... n'ont pas présentées.

Les Juifs de Bordeaux, tant « portugais » qu' « avignonnais », qui avaient pris part aux opérations électorales avec leurs concitoyens, en ont-ils profité pour faire valoir leurs revendications particulières ? Il semble bien que non. Ils avaient été traités sur le pied de corporations. En cette qualité ils auraient pu dresser des cahiers, mais ils n'y étaient pas tenus. Les assemblées corporatives étaient considérées par le gouvernement comme de simples groupements d'électeurs, destinés à prévenir la confusion qui aurait résulté d'assemblées

1. *Revue*, LXIV, p. 259.

urbaines trop nombreuses [1], et, s'il s'en est trouvé qui ont à cette occasion formulé leurs doléances — nous en avons rencontré sur notre chemin, dans la première partie de cette étude, à Thionville, à Lunéville, à Montpellier — ç'a été à titre facultatif. Les Juifs de Bordeaux jugèrent sans doute qu'il n'était pas de leur intérêt de bénéficier de cette tolérance. Ils tenaient à être confondus avec leurs concitoyens, à ne pas se distinguer ; être convoqués avait « mis le comble à leur satisfaction » et ils ne demandaient plus rien.

Aucune trace de cahier présenté par les Juifs bordelais. Si nous voulons savoir quels auraient été leurs vœux et ce qu'ils auraient pu demander aux États généraux, nous devons consulter le Mémoire que leurs députés avaient remis l'année précédente à Malesherbes, chargé de préparer une loi générale sur les Juifs de France. Ces deux députés étaient Lopès-Dubec et Furtado ; un député des Juifs de Bayonne, Fonseca, qui s'était joint à eux, tomba malade et dut s'en rapporter à ses collègues. Ceux-ci remirent leur travail le 15 juin 1788. Ce fut précisément la convocation des États généraux qui empêcha de donner suite à cette affaire : elle était encore en cours au commencement de 1789.

Malesherbes avait rédigé un questionnaire dont le dernier point était ainsi conçu : « Engager les syndics de la Nation à s'expliquer sur l'espèce de constitution qu'ils pourraient particulièrement désirer d'avoir en France ». En réponse à cette invitation, le Mémoire expose les « vues des syndics de la Nation juive [2] ».

Avant d'établir le plan de constitution que la Nation juive désire d'avoir en France, nous prions de ne pas perdre de vue qu'en envisageant indistinctement tous les Juifs établis dans le royaume sous les mêmes rapports relativement aux droits civils, la loi qui interviendra ne doit pas interdire à chaque corporation ou congrégation son régime particulier, d'autant que cette faculté ne porte aucune atteinte aux droits civils des Juifs entre eux ni à ceux des autres sujets du roi et qu'il est avantageux pour le bon ordre et la police que les lois que nous allons proposer soient adoptées par le gouvernement.

1° Les Juifs espagnols et portugais désirent particulièrement être main-

1. Voir sur cette question E. Bridrey, *Cahiers de doléances du bailliage de Cotentin*, I, 12-14, et Ch. Porée, *Cahiers de doléances du bailliage de Sens*, p. XVII-XVIII.

2. Ce Mémoire est actuellement aux Archives départementales de la Gironde. Nous utilisons une copie partielle de M. Cirot, que le savant professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux a eu l'amabilité de nous communiquer. Malvezin a résumé dans son *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 249-250, cette partie du Mémoire, dont on peut rapprocher la lettre de Gradis publiée par le même, p. 245 et s. (p. 248, l. 14, « code 3 » est une singulière erreur pour « Code noir »). — On ne voit pas que les « Avignonnais » de Bordeaux aient été consultés.

tenus dans les privilèges qui leur ont été accordés en 1550, confirmés par les rois prédécesseurs de Sa Majesté et par Sa Majesté elle-même par la lettre-patente de 1776, d'être maintenus et conservés dans leurs corporations ou congrégations et dans les règlements et statuts qui concernent leur police intérieure tant à Bordeaux que dans les pays de Labour et autres lieux où ils sont établis.

Ils désirent aussi que les privilèges accordés à d'autres Juifs, soit dans la ville de Bordeaux, soit dans d'autres villes du royaume, leur soient conservés, ainsi que leur régime particulier.

2° Que la nouvelle loi rappelle d'une manière claire et précise que les Juifs pourront s'établir et demeurer dans toutes les villes, bourgs, villages et hameaux du royaume, pays, terres et seigneuries de l'obéissance de S. M., nonobstant tous édits, déclarations, etc. qui pourraient y être contraires et nonobstant tous statuts ou prétendus privilèges de ville dont on voudrait se prévaloir contre eux, et, attendu les difficultés qu'ils ont souvent éprouvées dans nos colonies d'Amérique, il serait nécessaire que S. M. dérogeât expressément à l'article 1er de l'édit de 1685.

3° Que les mariages des Juifs continuent à être célébrés comme par le passé suivant les rites et usages judaïques ; mais que la polygamie devra leur être expressément interdite.

4° Qu'aucun Juif ne pourra exercer la faculté de divorce. Que s'il se présente cependant quelque cas grave, les parties devront se pourvoir devant l'assemblée de la nation, qui décidera définitivement et sans appel, à la pluralité des trois quarts des voix, si le divorce doit avoir ou ne pas avoir lieu. Que si la nation prononce contre celui qui demandait le divorce, il lui demeurera réservé le pouvoir de se pourvoir devant les juges à qui la connaissance en appartiendra pour demander la séparation de corps et de biens.

5° L'anneau qui répond aux fiançailles des chrétiens ne pourra être donné qu'en présence des père et mère, tuteurs ou curateurs et qu'en présence de trois témoins pris dans la classe des contribuables aux impositions, et ceux qui, dans le cas de minorité des parties, se prêteront à servir de témoins sans consentement expliqué ci-dessus seront bannis à perpétuité du royaume.

6° Comme l'anneau forme parmi les Juifs le même lien que le mariage, l'homme marié qui l'aura donné à une fille ou à une veuve sera réputé bigame et les témoins qui y auront assisté seront punis corporellement.

7° Que lorsque les Juifs se marieront, qu'il leur naîtra un enfant ou qu'ils viendront à mourir, ceux qui auront contracté lesdits mariages, les parents de l'enfant ou ceux du mort, et, à leur défaut, ses amis ou voisins sont tenus dix jours[1] au plus tard après lesdites naissances,

1. Les Juifs ne sortent pas ordinairement de leurs maisons pendant les huit premiers jours qui suivent la mort de leur père, mère, enfant, frères, sœurs, etc., pendant les huit premiers jours de la célébration du mariage. A l'égard de la naissance des enfants mâles, ils ne peuvent en faire la déclaration qu'après la circoncision, qui n'a lieu que huit jours après la naissance. (*Note du Mémoire.*)

mariages ou morts, d'en faire la déclaration par devant le premier officier de justice des lieux, soit royale, soit seigneuriale, dans le ressort duquel sera situé le domicile de l'une des parties, et ce à peine de cent livres, applicables aux pauvres de la Nation, contre ceux qui seront jugés par ladite Nation être en état de la payer, et contre tous autres à telles peines qu'elle jugera raisonnable de leur imposer. Cette déclaration, duement signée tant par les déclarants que par ledit juge, spécifiera la date exacte desdits mariages, naissances ou morts, ainsi que les noms, surnoms et qualités de ceux sur lesquels elle portera, et sera inscrite dans deux registres cotés et paraphés, dont l'un sera remis à la fin de chaque année au garde des archives de la Nation et l'autre sera déposé au principal greffe de la justice pour qu'on puisse y avoir recours au besoin. Il ne pourra être exigé qu'un droit de 5 sols par chaque déclaration et pour chaque extrait qui en sera délivré.

8° Seront tenus les époux et les épouses de se présenter en personne et avec deux témoins qui auront assisté à la célébration du mariage devant le juge royal ou seigneurial du ressort de leur domicile, auxquels ils feront leur déclaration de mariage.

9° Seront aussi tenues lesdites parties, en cas qu'elles soient encore mineures, de se présenter avec leur père, mère, tuteur ou curateur, et en leur absence ou défaut avec leur consentement par écrit, duquel les juges devront faire mention dans l'acte de déclaration de mariage, et sera ledit acte inscrit sur les registres des mariages.

10° Comme les Juifs espagnols et portugais suivent les lois du royaume dans les conventions matrimoniales et le partage des successions, les Allemands et autres Juifs seront tenus de s'expliquer en faisant la déclaration de mariage s'ils veulent suivre pour le partage des successions les lois du royaume ou celles de Moïse ; s'ils préfèrent les lois de Moïse, leurs successions seront réglées comme en Alsace, à Metz et autres, sans qu'il soit rien innové à cet égard.

11° Les Juifs pourront exercer tous les arts et métiers sans exception, même être marchands en gros et en détail dans les villes, bourgs et villages sans être obligés de se faire immatriculer dans les différentes jurandes qu'autant qu'ils y seront reçus, et alors ils contribueront à toutes les charges des corporations dans lesquelles ils entreront et jouiront de tous les avantages qui y sont attachés sans être obligés d'assister aux cérémonies qui pourraient être contraires à leurs usages.

12° Ils pourront être apothicaires, chirurgiens, médecins, accoucheurs, en se soumettant aux examens d'usage ; ils supporteront les charges des différents corps auxquels ils seront agrégés et jouiront sans exception ni restriction des avantages qui leurs sont attribués et seront cependant dispensés d'assister aux cérémonies qui seraient contraires à leurs usages.

13° Les Juifs pourront acquérir et posséder des fonds de terre et des maisons dans tout le royaume, pays, terres et seigneuries de l'obéissance de S. M. comme dans la province de Guyenne, ils pourront cultiver

eux-mêmes leurs terres ou les faire cultiver, soit par des Juifs, soit par des chrétiens qui se mettront volontairement à leur service ; il ne leur sera permis de cultiver ou de faire cultiver les terres les dimanches et autres fêtes que dans des districts particuliers ou dans des enceintes murées, et dans les lieux où ils se trouveraient parmi des chrétiens, ils ne pourront travailler ces jours-là que dans l'intérieur de leurs maisons.

14° Les Juifs pourront disposer comme par le passé de leurs biens, et les legs et donations qui pourraient leur être faits par des chrétiens seront bons et valables.

15° Les Juifs continueront d'avoir, comme par le passé, leurs synagogues, leurs rabbins, leurs écoles et collèges et leurs cimetières. Leurs enfants pourront être admis dans les collèges publics pour y faire leurs études, de même qu'aux universités pour y prendre les grades de docteurs en médecine.

16° Comme il est juste que ceux qui contribuent au progrès du commerce soient admis aux assemblées qui en dirigent les principales opérations, les Juifs seront appelés aux assemblées des Chambres de commerce établies dans le royaume et pourront même y être nommés directeurs ou députés.

17° Comme il est juste aussi que ceux qui contribuent aux charges d'une ville y soient considérées comme les autres, les Juifs devront être appelés aux assemblées de ville ainsi que les autres citoyens.

18° Pas un Juif ou Juive ne pourra s'établir dans le Royaume, ni d'une ville dans une autre, sans être reconnu ou avoué par l'assemblée de la nation et sans avoir obtenu les 2/3 des suffrages, et dans les lieux où les Juifs ne se trouveraient pas établis en corps de nation, ils ne pourront y être reçus qu'en apportant des attestations en bonne forme de leurs vie et mœurs.

19° Les Juifs paieront la capitation et autres impositions royales ainsi que celles qu'ils s'imposent eux-mêmes pour le soulagement de leurs pauvres dans leurs corporations respectives ainsi et de la même manière qu'ils l'ont fait jusqu'à présent.

20° Les syndics et adjoints de la nation feront l'office des juges conciliateurs dans tous les différends qui s'élèveront entre Juifs, tant en matière civile que pour fait d'injures ; seront tenus lesdits Juifs de se présenter devant lesdits syndics et adjoints avant de pouvoir intenter aucune action en justice, et si les syndics et adjoints ne peuvent pas les concilier, ils leur en donneront une déclaration par écrit et alors les parties pourront se pourvoir par devant les juges ordinaires, excepté cependant pour les cas de divorce, dont la connaissance exclusive est réservée à l'assemblée de la nation par l'article 4.

Si ce que nous cherchons dans les cahiers de doléances, ce n'est pas le titre et la forme, mais le contenu et les lumières qu'il

projette sur la condition et les aspirations de ses auteurs, ce Mémoire de 1788 vaut bien un cahier de 1789 et l'on peut assurer que, si les Juifs de Bordeaux avaient consigné leurs vœux dans un cahier, ce cahier n'aurait guère été différent du Mémoire rédigé en leur nom huit mois auparavant. A défaut de cahier, le Mémoire nous apprend ce que les Juifs « portugais » voulaient obtenir et non moins ce qu'ils voulaient conserver. Avant tout ils tiennent à leurs privilèges et à leur constitution particulière. Il sera spécifié qu'ils ont la liberté de s'établir, de trafiquer et de posséder des immeubles, non seulement dans le ressort du Parlement de Bordeaux, ce qui était reconnu, mais aussi dans toute l'étendue du royaume, même dans les colonies (où certains d'entre eux avaient des intérêts), nonobstant l'opposition des corporations et les lois contraires, telles que l'édit d'expulsion de 1615 et l'article 1er du Code Noir ou édit de 1685 (1°, 2°, 13°). Leurs communautés seront maintenues avec leur administration autonome (1°), avec leurs institutions et leurs fonctionnaires (15°), et notamment avec leurs syndics et adjoints, qui seront comme des juges de paix pour les Juifs (20°)[1]. Ces communautés répartiront les impôts entre leurs membres (19°) et auront le droit de ne pas admettre les étrangers (18°), — avis aux « Allemands » et autres. Pour les mariages et les divorces, les Juifs conserveront leur statut personnel (3°), tout en demandant des garanties à la loi civile : les mariages, du moins, seront déclarés devant les juges (8°, 9°) ; l'autorité est même requise d'intervenir afin de faire exécuter les mesures prises par la Nation pour éviter les abus (4°, 5°, 6°)[2]. Au demeurant, les Juifs auront un état-civil, comme les protestants depuis l'édit de 1787 (7°). — Plus importantes sont les demandes relatives à l'exercice des professions et des fonctions. Les Juifs « portugais » demandent qu'on ouvre aux Juifs toutes les professions industrielles, commerciales (11°) et médicales (12°), avec le droit d'entrer dans les corps, tout en étant dispensé de l'assistance aux cérémonies chrétiennes, mais avec l'obligation de ne pas travailler publiquement le dimanche. Ils pourront faire partie des Chambres de commerce (16°)

1. Ce rôle appartient au rabbin. Sans doute le syndic, reconnu par l'autorité, déléguait son pouvoir au rabbin, qui l'exerçait en son nom.

2. Ces abus préoccupaient beaucoup les Juifs, qui s'efforçaient d'y remédier par des mesures (*taccanot*) plus ou moins heureuses. La plus grave est celle qui surbordonne le divorce au consentement de la majorité de la Nation ; elle a dû être provoquée par des cas scandaleux, comme celui de l'affaire Peixotto-Dacosta, sur laquelle on peut voir provisoirement Malvezin, p. 230 (cf. p. 246). Sur la validité des dons et legs de chrétiens à Juifs, v. Malvezin, p. 229.

et des assemblées municipales (17°) et leurs enfants seront admis dans les collèges et facultés (15°).

En somme, les Juifs « portugais » réclament l'accès aux professions et aux charges, en même temps que le maintien de leurs communautés, qui seront fermées aux autres Juifs. Ils ne veulent ni le droit commun des Français, ni le droit commun des Juifs. Ils ne réclament nullement l'assimilation totale avec les autres Français, mais plutôt le maintien et le renforcement de leurs privilèges. Ils se gardent bien de demander l'extension de leurs privilèges aux « Allemands ». Malesherbes tenait à appliquer le même régime à tous les Juifs de France et les « Allemands » ambitionnaient d'être traités comme les « Portugais ». Mais ceux-ci répugnaient à cette assimilation et rien n'est plus édifiant que la correspondance qu'ils poursuivaient à ce sujet en pleine période de convocation [1]. Aussi les voyons-nous, dans ce Mémoire, tout en demandant les droits civils pour les Juifs, défendre avec jalousie leurs propres privilèges. En quoi leur attitude était celle de tous les corps privilégiés à la veille de la Révolution.

Mais, tandis qu'au moment de la convocation des États généraux, tous les corps privilégiés mettaient en avant la nécessité de maintenir leurs privilèges, le corps privilégié des Juifs de Bordeaux se tint coi. Ce n'était pas qu'ils renonçassent à leurs privilèges, au contraire : ils espéraient les sauver en les taisant. Ce n'était pas non plus que tous leurs vœux fussent comblés, loin de là : bien des droits leur étaient contestés ; leur exclusion des Chambres de commerce et des assemblées de ville leur était particulièrement sensible. Mais ils préféraient obtenir sans réclamer et, admis aux opérations électorales au même titre que les autres corporations, ils comptaient gagner tacitement ce qui leur manquait encore. C'était déjà un gain d'être confondus avec les autres électeurs. Qui sait si, pour recevoir ce droit, ils ne renoncèrent pas sur le moment aux autres? Ainsi s'explique leur discrétion et pourquoi ils ne se distinguent pas comme Juifs. Pour les tirer de cette réserve, il faudra que les Juifs « allemands » la posent, cette irritante question juive. Alors le conflit éclatera.

Juifs « allemands ».

Les Juifs « allemands » ne pouvaient pas garder ce silence opportuniste. Leur situation était toute différente. Les « Portugais »

1. V. la lettre du 18 avril 1789, publiée par Malvezin, p. 253-4 ; celle du 8 mai 1788 (p. 251-2) est encore plus significative.

avaient presque tout ce qu'ils voulaient, les « Allemands » n'avaient presque rien. Les premiers tenaient à conserver, les seconds à obtenir. Ce que les « Portugais » n'avaient pas encore reçu, ils l'attendaient du consentement tacite de leurs concitoyens, auxquels ils étaient presque assimilés socialement. Le peu que les « Allemands » avaient acquis leur était contesté par leurs voisins chrétiens, qui ne voulaient avoir rien de commun avec eux Les « Portugais » avaient chance de gagner en se taisant ; les « Allemands » couraient risque de perdre en ne parlant pas. Les « Allemands » avaient donc intérêt de toute façon à élever la voix et il était juste que, n'ayant pas pris part aux opérations électorales de la nation, ils fussent représentés à leur manière et pussent défendre leur cause. Pourquoi se seraient-ils tus, enfin, puisque le gouvernement leur permettait de parler ? Ils durent profiter avec empressement de l'autorisation qu'ils reçurent de formuler leurs doléances. Jusqu'à présent, ils s'étaient permis de présenter des requêtes aux autorités, mais c'était la première fois qu'ils étaient invités à exposer leurs vœux. Le temps marchait tout de même. Le Règlement de 1784 sur les Juifs d'Alsace avait été rendu sans eux et contre eux. Puis Malesherbes avait condescendu à écouter leurs notables. Et maintenant le gouvernement leur donnait la parole. Pour eux aussi, la convocation des États généraux était une promesse et un encouragement.

Ce fut dans le courant de juin et de juillet 1789, pendant que la France secouait ses chaînes et s'essayait à la Révolution, que les Juifs, ou plus exactement leurs notables, se réunissaient, tressaillants d'espoir, dans chaque province pour dresser leur cahier et nommer deux députés. Au début d'août, ceux-ci se joignirent à Paris, porteurs de leurs cahiers, qu'ils devaient réunir en un seul sous la direction de Cerf Berr. Comme la situation des Juifs n'était pas la même dans chaque province, ni par conséquent leurs vœux, les trois cahiers ne se ressemblaient qu'en partie. Au lieu d'unifier les trois cahiers, ce qui aurait outrepassé leur mandat, les députés juifs firent comme les rédacteurs de beaucoup de cahiers de 1789 : ils réunirent en tête du cahier général les articles communs aux trois provinces et mirent à la suite les articles propres à chacune d'elles.

Nous ne savons rien sur les conditions dans lesquelles se fit ce travail de rédaction. Nous ne possédons ni les cahiers provinciaux, ni le cahier commun. Celui-ci devait, on s'en souvient, être remis au garde des sceaux, qui en référerait au roi, c'est-à-dire au

Conseil. Grégoire[1] nous apprend que cela s'est fait, et il ajoute : « M. le garde des sceaux actuel m'a renvoyé les pièces pour en faire usage à l'Assemblée Nationale ». Cette communication du dossier à Grégoire n'aurait pas eu lieu si le gouvernement ne s'était pas relâché un peu, à cette époque troublée, de ses principes et de ses prérogatives. Cerf Berr avait bien demandé, dans son Mémoire, que les Juifs pussent charger de leurs intérêts un député aux États généraux, Grégoire sans doute : n'était-ce pas lui qui les avait encouragés à profiter de la convocation ? Mais sur ce point la requête n'avait pas été accueillie et il avait été décidé que le cahier serait remis au gouvernement, qui jugerait s'il devait être remis aux États. Cette décision fut oubliée, puisque Grégoire reçut du garde des sceaux, en août probablement, communication du cahier des Juifs. Le garde des sceaux était alors de Cicé, archevêque de Bordeaux, qui avait succédé le 3 août à Barentin. Serait-ce ce remaniement ministériel qui aurait favorisé la « fuite » et de Cicé, qui était député du clergé à l'Assemblée Nationale, s'était-il dessaisi du dossier par déférence pour son collègue, le curé lorrain, qui devenait ainsi, par-dessus la décision première du gouvernement, comme l'avocat officieux des Juifs ? Quoi qu'il en soit, le cahier ne s'est retrouvé ni dans les papiers de Grégoire, ni aux Archives Nationales dans les dossiers relatifs à la convocation.

Heureusement, Grégoire, qui avait pris connaissance officiellement du cahier, a eu la bonne idée de l'analyser en entier, bien qu'il n'en approuvât pas toutes les demandes[2]. Son résumé est certainement fidèle et nous n'aurons qu'à numéroter les paragraphes pour avoir, dans l'ordre, tous les articles du cahier. Et pour les développer, nous n'aurons qu'à les replacer dans leur milieu. De même que l'état de la législation à l'égard des Juifs dans les trois provinces du nord-est nous a aidé à comprendre les articles des cahiers de 1789 qui se rapportent à eux, de même leur condition égale éclairera les demandes qu'ils ont formulées soit dans les trois provinces à la fois, soit dans l'une ou l'autre seulement de ces provinces. Pour celles des Juifs de Metz, nous pourrons les compléter à l'aide du Mémoire particulier qu'ils firent imprimer. Pour celles des Juifs d'Alsace, nous aurons recours aux différentes requêtes qu'ils avaient adressées au Conseil du roi à l'occasion des lettres-patentes de juillet 1784[3]. Cette loi même et

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. 5.

2. *Ibid.*, Notice historique, p. v-viii.

3. Une seule a été imprimée, celle que Cerf Berr communiqua à Mendelssohn et qui suit l'ouvrage de Dohm, qu'elle provoqua. Outre deux exemplaires manuscrits de ce

les travaux préparatoires dont elle fut l'objet[1] nous renseigneront sur les intentions du gouvernement, comme les cahiers de 1789, que nous connaissons déjà, nous édifieront sur les dispositions des populations chrétiennes. L'avis de l'opinion éclairée nous sera fourni par l'ouvrage de Dohm, qui fait date, et dont s'inspirent Mirabeau, d'une part, et d'autre part, les trois lauréats du concours de Metz. Enfin, il sera intéressant de comparer les demandes des Juifs de ces trois provinces avec les demandes de ceux de Bordeaux et de Bayonne. Nous saurons ainsi si les vœux des Juifs étaient conformes aux volontés du gouvernement et s'ils étaient contrariés par les réclamations des autres habitants, et aussi si les vœux des Juifs « allemands » étaient en accord ou en opposition avec ceux des « Portugais ». Le sort du cahier était lié à toutes ces dépendances.

Grégoire commence ainsi son résumé des vœux des Juifs : « Après un préambule sur leur existence malheureuse, que l'habitude seule leur rend supportable, ils implorent l'humanité et réclament un adoucissement à leurs peines ». Des entrées en matière analogues ouvrent presque toutes les requêtes des Juifs ; elles étaient, hélas ! toujours de circonstance. Le discours que Berr-Isaac Berr, l'un des députés, prononcera à la barre de l'Assemblée, le 14 octobre, sera conçu dans le même sens.

Après cette introduction venait l'énumération des vœux, répartis entre quatre rubriques : 1° vœux des Juifs des trois provinces ; 2° vœux des Juifs d'Alsace ; 3° vœux des Juifs de Metz (Évêchés) ; 4° vœux des Juifs de Lorraine (Nancy).

Demandes communes aux Juifs des trois provinces.

1. — *Que les Juifs, exempts désormais des droits de protection, supportent toutes les charges et soient imposés sur les mêmes rôles que les autres citoyens, auxquels ils seront assimilés.*

Le but de la convocation des États généraux était de procurer

Mémoire, il en existe plusieurs autres, inédits, aux Archives Nationales, dans les dossiers H[1]1641, H[4]3105 et F[12]854B.

1. Notamment le rapport ministériel, incomplet à la fin, daté du 27 août 1783 (Arch. Nat., K1142, n° 56), déjà utilisé par l'abbé Lémann et M. Sagnac. Il faut y ajouter la longue Lettre de Miromesnil au maréchal de Ségur, du 15 novembre 1784, dans laquelle le garde des sceaux défend le Règlement contre les observations des Juifs et s'oppose à ce que l'exécution en soit suspendue (Arch. Nat., H[1]1641, n° 2 [original], et K1142, n° 60 [copie]). Par contre il est inutile de faire état du projet mort-né soufflé par Hell à la Commission intermédiaire d'Alsace (v. *Revue*, LXIII, 187-8).

des subsides à l'État. Aussi les cahiers de 1789 donnent-ils la première place à la question financière et ils sont d'accord pour déplorer l'accroissement des impôts et surtout leur mauvaise répartition. Les Juifs avaient encore plus sujet de se plaindre, car, outre les impôts ordinaires, ils étaient assujettis à des taxes spéciales. En Alsace, ils payaient entre autres droits celui de « protection », soit au domaine royal, soit aux seigneurs [1]. A Metz, le droit de protection était représenté par un abonnement annuel de 20.000 livres au profit de la famille de Brancas, qui fera l'objet d'une demande spéciale des Juifs de cette province. En Lorraine, les Juifs payaient annuellement de quinze à seize mille livres d'impôts, sans compter les taxes locales, arbitraires [2]. Si l'on ajoute à ces taxes les charges que les Juifs s'imposaient partout pour l'entretien du culte et de la charité, on s'assurera qu'ils étaient des contribuables surchargés et que le régime d'exception n'était pas pour eux un régime de faveur. A Metz, notamment, ils étaient si obérés que leur budget se soldait régulièrement par des déficits, couverts chaque fois par des emprunts [3]. En Alsace, où ils avaient beaucoup de pauvres, ils devaient ployer sous le faix, surtout depuis que leur nombre ne pouvait plus s'accroître par l'immigration (Règlement de 1784, art. 1 et 2) et que la liquidation de leurs créances avait été retardée par les remises et les termes accordés aux débiteurs (arrêts de 1783, 1784, 1787). Le gouvernement le reconnut lui-même, car, à un moment où les caisses de l'État étaient à sec, il les déchargeait. L'abbé Hoffmann, auquel ce

1. Voir Ch. Hoffmann, *L'Alsace au dix-huitième siècle*, IV, 375-379. Reubell mentait en affirmant, à la séance du 20 juillet 1790 et le lendemain, que les Juifs d'Alsace ne payaient d'autre impôt que le droit de protection.

2. Berr-Isaac Berr, *Lettre... à ses confrères* (1791), réimprimée dans sa *Lettre... à M. Grégoire*, 1806, p. 40. Mathieu, *L'ancien régime en Lorraine et Barrois*, 3e éd., 1907, p. 250, dit qu'en 1787 ils étaient taxés à la subvention (impôt sur les marchandises) pour un peu plus de 11.000 livres : était-ce pour la subvention seulement? L'auteur de la *Notice sur l'état des Israélites en France* (Coquebert de Montbret), 1821, p. 31, sait que les Juifs de Lorraine étaient imposés à une contribution à part qui se montait à 14.300 liv., argent de Lorraine, ou 11.070 liv. 19 s. 6 d., argent de France. A propos du droit de protection payé par les Juifs de Metz, De Vismes exposa à la Constituante, dans la séance du soir du 20 juillet 1790, au nom du Comité des domaines de l'Assemblée : « Nous sommes instruits que ce même droit existe dans plusieurs cantons de la *Lorraine* et de l'Alsace, où il se lève tantôt au profit du domaine, tantôt au profit de différents seigneurs particuliers. » A Frauenbourg, près de Sarreguemines, les Juifs payaient un droit de protection au seigneur (*Revue des Etudes juives*, XLVII, 90-91).

3. V. Abr. Cahen, *Les Juifs de Metz, budget de la communauté*, dans les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1875, p. 111 et s.

fait n'a pas échappé [1], n'en a pas moins essayé de prouver que la cote des Juifs « était toujours notablement inférieure à celle des Chrétiens [2] ». Ses évaluations, même quand elles n'aboutissent pas à des généralisations hâtives, se heurtent à cette objection péremptoire : les Juifs ont demandé dans leur cahier, alors qu'ils ne pensaient pas encore à être assimilés politiquement aux chrétiens, à être imposés comme ceux-ci ; c'est donc qu'ils se savaient plus imposés qu'eux. La question ne peut être résolue par des juxtapositions de chiffres et il serait injuste de faire entrer en ligne de compte les impôts auxquels les Juifs contribuaient fort peu parce qu'ils étaient à peu près exclus des ressources correspondantes. De là les illusions et les erreurs possibles.

Le gouvernement ne savait à quoi s'en tenir au juste, tant le régime fiscal d'alors était obscur. Quand, en 1780, il ordonna une enquête sur les Juifs d'Alsace, il se préoccupa de les faire « contribuer dans une juste proportion aux charges publiques ». Les Juifs ne réclamèrent que contre le péage corporel. Le Règlement de 1784 ne toucha pas au *statu quo* et laissa aux syndics le droit de répartir les impositions royales (art. 22). — C'était plutôt par haine des syndics et pour désorganiser les communautés juives que par souci d'équité fiscale que Hell avait introduit dans son projet de cahier cette demande : « que les Juifs contribueront à toutes les impositions comme nous et avec nous ; qu'ils n'auront plus de rôles particuliers ; qu'ils ne feront plus corps, etc. [3] » ; le cahier du tiers de Haguenau — son cahier — portait seulement : « les Juifs de cette province contribueront à toutes les impositions, à l'instar des autres habitants, etc. », et celui de Strasbourg — inspiré du sien — demandait « que les Juifs acquittent à l'avenir leur contribution sur les rôles des communautés dans lesquelles ils sont domiciliés » : chacun des deux cahiers avait retenu une des dispositions du projet de Hell. Le clergé de Belfort-Huningue proposait : « les Juifs des provinces d'Alsace, de Lorraine et autres seront imposés comme tous les capitalistes et commerçants du royaume, à raison de leurs capitaux et de leur commerce, dans le rôle de la communauté [4] » ; mais il ne parlait pas de leur accorder la

1. *Op. cit.*, p. 382, n., où il faut lire 1790 au lieu de 1750 ; cf. p. 388. Un compte manuscrit du fermier Mager nous apprend que la perception du droit de protection avait été suspendue en 1789 par ordre du ministre des finances (Arch. Nat., G[1], 54). Il serait intéressant de savoir si cette mesure fut prise avant ou après la nuit du 4 août.

2. *Ibid.*, p. 401.

3. V. plus haut, *Revue*, LXIV, 104.

4. *Revue*, LXIII, 188-189, 193, 194.

liberté du commerce. Nul vœu de ce genre dans les cahiers des Évêchés et de la Lorraine, bien que la question eût été posée dans quelques communautés [1].

Les Juifs, eux, demandaient à être exempts du droit de protection, c'est-à-dire des redevances spéciales dues tant au roi qu'aux seigneurs. En échange, ils voulaient supporter toutes les charges des autres habitants et être imposés sur les mêmes rôles qu'eux. Par là, ils seraient assimilés à eux au point de vue fiscal et, soumis aux mêmes charges, ils seraient plus fondés à réclamer les mêmes droits. C'est ce que comprit Reubell, et c'est pourquoi il s'éleva, le 20 juillet 1790, contre la suppression du droit de protection. Cependant, on pouvait assimiler les Juifs aux autres contribuables sans les considérer comme concitoyens. Alors que l'affaire des Juifs était encore pendante devant la Constituante, le 1er juin 1790, la Commission intermédiaire d'Alsace instruisit les communautés « que les Juifs seront, à l'instar de tous les autres citoyens, tenus de contribuer à toutes les impositions généralement quelconques de la présente année (les vingtièmes exceptés) et sur les mêmes rôles que les autres contribuables, tous abonnements particuliers devant cesser, et iceux être cotisés à l'instar de tous les citoyens, à raison de leurs facultés, propriétés, commerce, etc., sans qu'il puisse à cet égard être fait aucune exception à quelque titre que ce soit [2]. » On n'ajoutait pas que les Juifs, soumis aux impôts communs, seraient exempts des taxes spéciales et c'est seulement le 20 juillet suivant que la Constituante, en même temps qu'elle supprimait la taxe de Brancas, décrétait « que les redevances de même nature qui se lèvent partout ailleurs sur les Juifs, sous quelque dénomination que ce soit, sont pareillement abolies et supprimées, soit que lesdites redevances se paient au profit du trésor public ou qu'elles soient possédées par des villes, par des communautés ou par des particuliers [3]. » Sur ce point les Juifs « allemands » obtinrent donc satisfaction avant même que d'être citoyens. Les Juifs « portugais », qui étaient, eux aussi, cotisés à part, n'avaient pas réclamé en 1788 : moins avancés que les « Allemands », ils ne demandent pas le droit commun en matière fiscale. Ils veulent payer tous les impôts (19°), mais ils ne protestent ni contre les

1. Voir le cahier de Chambrey, dans les Évêchés (*ibid.*, LXIV, 95), et celui de quelques communautés vosgiennes (*ibid.*, 100).

2. Hoffmann, *op. cit.*, p. 390.

3. Voir le Rapport de De Vismes et la discussion qui s'ensuivit dans la séance du 20 juillet au soir, *Archives Parlementaires*, 1re série, XVII, 214-219; comp. l'incident soulevé le lendemain par Reubell, *ibid.*, p. 219-220.

cotes disproportionnées, ni contre les rôles distincts. Il est vrai que la question financière ne se posait pas avec autant d'acuité en 1788 qu'au moment de la convocation des États généraux.

2. — *Qu'ils aient la faculté d'exercer les arts et métiers, d'acquérir des immeubles, de cultiver les terres et de s'établir dans toutes les provinces, sans être forcés de se réunir dans des quartiers séparés.*

Ce paragraphe contient les deux demandes qui importaient alors le plus aux Juifs. D'abord le droit de gagner leur vie. Ils payaient l'impôt au moins autant que les chrétiens, mais ils avaient moins de ressources. En les astreignant aux impositions générales et particulières, on devait leur fournir des moyens d'existence. Or, si leur commerce subissait des entraves, l'industrie leur était à peu près fermée. En Alsace, ils « ne pouvaient entrer dans aucun corps de maîtrise d'arts et métiers », en vertu, disait l'arrêtiste, d'un « principe de droit public universellement reconnu [1] ». L'intendant et le Premier président du Conseil souverain de Colmar proposèrent de leur ouvrir l'accès des métiers, mais malgré l'avis favorable du ministre, cette autorisation ne figura pas dans le Règlement de 1784 [2], qui continua à ne leur permettre que la banque et le commerce (art. 9). Cela ne les empêchait pas d'exercer çà et là, en petit, quelques métiers, mais ils n en avaient pas le droit légal et les corporations s'y opposaient. Du reste, les villes, qui seules offrent des débouchés sérieux à des artisans, leur étaient fermées dans cette province. Ces circonstances expliquent leur éloignement pour les professions manuelles ; leur intention de se régénérer par le travail, manifestée par leur revendication de 1789, n'en est que plus remarquable. — A Metz, où les Juifs étaient écrasés d'impôts, tous les métiers leur étaient interdits [3] et leur capacité commerciale étroitement délimitée. Les corporations, solidement organisées, y veillaient avec un soin jaloux ; elles avaient empêché deux juifs messins de lever des brevets à Thionville [4]. Il en était de même de ceux de la Lorraine. « Exclus, écrivaient-ils en 1790, de toutes les corporations, de toutes les sociétés l'exercice des arts et métiers nous est interdit, même le droit

1. V. Hoffmann, *op. cit.*, p. 363-4.

2. Contrairement à ce que dit M. Sagnac, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, I, 20, suivi par M. Th. Reinach, *Histoire des Israélites*, 3e éd., p. 280.

3. V. R. Clément, *La condition des Juifs de Metz sous l'ancien régime*, p. 143.

4. V. *Revue*, LXIII, 197.

d'avoir d'autres propriétés que la maison que nous habitons[1]... »

On voit combien les Juifs des trois provinces, s'ils n'éprouvaient pas le besoin de réclamer la liberté illimitée du commerce, comme les Portugais (11°), étaient fondés à demander, comme ceux-ci, qu'on leur ouvrît les métiers. L'opinion éclairée était acquise à cette réforme, déjà réclamée par les trois lauréats du concours de Metz[2]. Les cahiers favorables aux Juifs (tiers de Metz, noblesse de Paris *intra muros*) l'avaient sans doute en vue quand ils réclamaient l'amélioration de leur condition. La noblesse de Toul demande formellement « qu'il soit permis aux Juifs d'exercer les arts libéraux et mécaniques comme aux autres sujets de Sa Majesté[3] ». En Lorraine, certains cahiers primaires au moins réclamaient la faculté pour les Juifs d'exercer les métiers, tous les arts et même l'agriculture[4]. Il n'est pas jusqu'à plusieurs cahiers hostiles aux Juifs qui ne se prononcent dans le même sens, avec des restrictions, il est vrai, ou des arrière-pensées. Le tiers de Colmar-Sélestat est d'avis qu'on permette « aux Juifs l'exercice des professions et le commerce des choses mobilières, pourvu qu'ils ne vendent que pour argent comptant ». Celui de Dieuze y va carrément : autoriser les Juifs « à exercer tels commerces, arts ou métiers qu'ils jugeront à propos, ce qu'ils seront tenus d'opter dans le terme de trois ans, passé lequel, s'ils ne les exercent notoirement, les expulser[5] ». Même point de vue dans des cahiers primaires du bailliage de Vic, dans les Évêchés, des bailliages de Boulay et de Bouzonville, en Lorraine[6].

Comme le droit au travail, le droit à la propriété foncière était en principe refusé aux Juifs. Ils ne pouvaient posséder que la maison où ils demeuraient, conséquence du droit d'habitation. C'était la règle uniforme en Alsace, à Metz et en Lorraine[7]. Dans la première de ces provinces, tout chrétien avait un droit de préemption sur les Juifs ; à part cette restriction, les Juifs avaient d'abord le droit d'acheter des biens-fonds à condition de les revendre dans

1. *Réponse des Juifs de la province de Lorraine à l'Adresse présentée à l'Assemblée Nationale par la commune tout entière de la ville de Strasbourg*, 1790, p. 11. Cet écrit remarquable doit être de Berr-Isaac Berr.

2. Grégoire, 112-115; Z. Hourwitz, 36 ; Thiéry, 85 et s. Dohm avait ouvert la voie (trad. française, p. 148-152).

3. V. *Revue*, LXIII, 199.

4. *Ibid.*, LXIV, 100.

5. *Ibid.*, LXIII, 191, 204 ; comp. le vœu plus vague de la noblesse de Nancy, p. 202.

6. *Ibid.*, LXIV, 93, 95, 97.

7. V. Hoffmann, p. 355 et s. (cf. *Revue des Etudes juives*, XLVIII, 113-114, pour Horbourg); R. Clément, p. 123-128.

l'année ; mais cette faculté leur fut retirée, malgré les scrupules du ministre, par le Règlement de 1784 (art 10). Aussi les cahiers d'Alsace n'insistent-ils pas. La noblesse de Toul, pitoyable aux Juifs, n'ose se prononcer ici et s'en rapporte aux États provinciaux, « cet objet exigeant de plus mûres délibérations ». Mais le tiers de Château-Salins voulait qu'il « fût défendu aux Juifs d'acheter des immeubles ». Le tiers de Boulay et la noblesse de Darney étaient même d'avis que cette défense eût un effet rétroactif[1]. On voit par ces réclamations qu'en Lorraine les Juifs passaient parfois outre aux interdictions légales, grâce à la tolérance des autorités. Mais leurs adversaires ne voulaient pas leur reconnaître ce que l'édit de 1787 accordait aux protestants : c'eût été leur permettre de s'établir à demeure dans le pays et de s'y étendre, comme le désiraient leurs défenseurs[2].

Le droit de cultiver des terres dépendait de celui de posséder des immeubles. Comme les « Portugais » (13°), les Juifs « allemands » réclamaient l'un avec l'autre ; il est remarquable qu'ils aient pensé alors à se tourner vers le travail de la terre. Le Règlement de 1784 avait seulement permis à ceux d'Alsace, sur la proposition de l'intendant, de prendre des fermes à bail et de louer des terres à condition de les exploiter eux-mêmes (art. 8), sans parler d'une autre restriction, dont il sera question plus loin. Inutile de dire que ni les citadins ne voulaient souffrir les Juifs comme propriétaires — les villes comme Strasbourg ne voulaient pas les souffrir du tout — ni les campagnards comme cultivateurs. Leurs défenseurs croyaient qu'on pourrait les ramener à la terre[3].

On dirait que les Juifs ont envisagé le droit de demeurer partout comme une suite du droit de travailler et de posséder. Pour leur permettre de vivre, il fallait élargir leur droit d'habitation. Refoulés dans les villages ou enfermés dans des quartiers déterminés, ils ne pouvaient s'étendre aux lieux qui leur auraient offert des débouchés. Les villes de l'Alsace leur étaient fermées (sauf Haguenau pour un petit nombre de ménages) ; les seigneurs avaient joui du droit de les admettre dans leurs terres moyennant finances, mais le Règlement de 1784 avait suspendu l'exercice de ce droit jusqu'à nouvel ordre (art. 2), pour empêcher l'accroissement de leur nombre. — Dans les Évêchés, les Juifs n'avaient de domicile légal qu'à Metz, où un quartier devenu trop étroit, leur était assigné[4] ; « dans les

1. V. *Revue*, LXIII, 199, 204, 205, 207.
2. Z. Hourwitz, 36 ; Grégoire, 168-170 (avec des restrictions).
3. Dohm, p. 152-153 ; Grégoire, 115-119 ; Thiéry, 90-93 ; Z. Hourwitz, 36.
4. R. Clément, p. 95-102.

campagnes et dans les autres villes du ressort, rien n'autorise l'établissement des Juifs » : c'est ainsi que prononce un juriste messin [1]. La ville de Thionville rappelait qu'ils devaient être exclus du Luxembourg français [2]. — En Lorraine, Stanislas avait fixé les localités où les Juifs pouvaient habiter en nombre limité ; précédemment Léopold leur avait assigné des rues distinctes [3]. Mais ils passaient à travers les mailles de la loi. Aussi les cahiers de la province réclamaient-ils la remise en vigueur de la législation sur le domicile et la police des Juifs : clergé de Nancy, tiers de Boulay, de Bouzonville et de Pont-à-Mousson [4]. — Si ces trois provinces n'étaient ouvertes aux Juifs que partiellement et arbitrairement, l'intérieur du royaume leur était entièrement fermé en vertu des lois d'expulsion du moyen âge, renouvelées par la Déclaration royale de 1615. Les marchands parisiens le rappelaient encore en 1767 et 1775 [5], et en 1784 le Parlement de Paris hésitait à enregistrer l'édit d'abolition du péage corporel comme dérogatoire à l'édit de 1615. Même les Juifs « portugais », qui avaient pour eux la lettre de leurs privilèges, demandaient en 1788 que la nouvelle loi spécifiât le droit de demeurer partout (2°). Les « Allemands » formulaient la même demande et s'élevaient, en même temps, contre le maintien ou la création de juiveries. Leurs défenseurs avaient déjà fait ressortir qu'il importait autant de ne pas les enfermer dans des quartiers à part que de leur assurer des moyens honnêtes d'exister [6]. Toute la question juive d'alors tenait là. On reprochait aux Juifs de se multiplier à l'excès et de ne vivre que d'usure. La vérité était que leur population était inégalement distribuée et que les ressources leur faisaient défaut. Il faut rendre cette justice aux Juifs qu'ils ont vu eux-mêmes le mal et le remède.

3. — *Qu'ils puissent exercer leur culte, conserver leurs rabbins, leurs syndics et leurs communautés.*

Cet article ne réclamait pas un droit nouveau, mais la conservation d'un état de fait ; et pourtant c'était peut-être le point le plus grave. — Là où il recevait les Juifs en tant que tels, le gouvernement les autorisait à vivre en conformité de leurs croyances. Seul, le culte public leur était interdit. De plus, ils étaient astreints à

1. R. Clément, 108, n. 2.
2. V. *Revue*, LXIII, 197-198. Sur les Juifs à Thionville, v. Abraham Cahen dans l'*Annuaire des Archives israélites*, II, 56-61.
3. *Ibid.*, LXIII, 201 ; cf. LXIV, 91, n. 1.
4. *Ibid.*, LXIII, 201-2, 206, 207 ; cf. LXIV, 99 (ville de Nancy), 91 (Hellimer).
5. H. Monin, *ibid.*, XXIII, 89, 91.
6. Dohm, p. 153-5 ; Grégoire, p. 146-151 ; Thiéry, p. 75-77.

chômer les dimanches et fêtes chrétiennes. A part ces restrictions, la tolérance religieuse était assurée par les rois de France aux Juifs des provinces annexées. — Pour ceux de Bordeaux et de Bayonne, la situation était moins claire. Ils avaient reçu leurs privilèges en qualité de marranes et, quoiqu'ils pratiquassent ouvertement depuis la fin du XVIIe siècle, l'autorité fermait les yeux ; mais officiellement on les ignorait comme Juifs. Telle était du moins, en 1784, la thèse du garde des sceaux Miromesnil. C'est pourquoi les Juifs de Bordeaux réclamaient, eux aussi, en 1788, et en première ligne, le maintien de leurs congrégations avec leur police intérieure (1°).

Mais c'est ici que la question se compliquait. Les Juifs n'avaient pas seulement leurs cérémonies et leurs rites, mais toute une organisation non proprement religieuse et ecclésiastique, et c'était comme conséquence de la liberté du culte qu'ils demandaient le maintien de leurs communautés, de leurs syndics et de leurs rabbins. Les communautés juives formaient de véritables corps, avec leur administration et leurs statuts; elles répondaient de leurs membres. A la tête des communautés de chaque province était un ou plusieurs syndics reconnus par le gouvernement ; ils représentaient les Juifs auprès de ce dernier, traitaient toutes les affaires d'intérêt général et exerçaient une véritable police sur leurs administrés. Ceux-ci étaient jugés par les rabbins d'après la loi juive (le *Schoulhan Arouch*). Non seulement les rabbins décidaient dans les cas religieux proprement dits, mais encore ils connaissaient des affaires civiles que les parties leur soumettaient. L'appel de ces causes se portait devant le Parlement.

Sans compter qu'à la veille de la Révolution, tous les corps voulaient garder leur régime particulier, les Juifs, qui étaient généralement exclus de la société, et à qui leur loi religieuse défendait en principe de recourir aux tribunaux non juifs [1], tenaient à cette constitution, qui était une anomalie dans un État souverain, mais qui pouvait paraître une nécessité dans un État chrétien. Les « Portugais », qui se croyaient socialement assimilés à leurs concitoyens et ne se piquaient pas d'orthodoxie, n'en étaient pas moins attachés à ce régime distinctif (7°, 15°, 20°). Les « Allemands » y tenaient à plus forte raison, comme à une garantie de leur existence civile, comme à une sauvegarde de leur statut religieux et en raison même des oppositions qu'il suscitait. Les intendants, fonctionnaires autoritaires d'un gouvernement centralisateur, prenaient

1. Voir dans le *Schoulhan Arouch* le chapitre 26 du *Hoschen Mischpat*. Il est bon d'ajouter qu'en général les tribunaux chrétiens n'étaient rien moins qu'impartiaux envers les Juifs.

ombrage du pouvoir des syndics ; celui d'Alsace avait demandé la suppression des préposés généraux des Juifs de la province et le Règlement de 1784, sans aller aussi loin, avait diminué leur titre et réduit leurs fonctions (art. 20). Les Parlements, jaloux de leurs prérogatives, pointilleux et tracassiers, répugnaient à laisser aux Juifs leurs lois et leur juridiction ; celui de Metz lutta sans répit pour anéantir l'autonomie judiciaire des Juifs de cette ville [1].

Cette question de l'« autonomie », liée à la fois à la nature de la loi religieuse des Juifs et au régime d'exception qui leur était appliqué, était fort complexe et les meilleurs esprits ne savaient comment la résoudre. Dohm estimait nécessaire de laisser aux Juifs leurs lois et leurs rabbins-juges [2]. Mais Mendelssohn, qui avait eu des difficultés avec quelques rabbins arriérés, s'était vivement élevé contre le droit de coercition des rabbins ; à son avis, les Juifs devaient être jugés, d'après leurs lois, par des magistrats publics [3]. Grégoire, qui n'aimait pas les rabbins, était d'avis de limiter leur jurisprudence aux « choses qui concernent purement le rite religieux » ; « dans toutes les affaires qui peuvent intéresser l'état civil, leurs judicatures seront supprimées et leurs procès renvoyés aux tribunaux ordinaires ». Cette solution assez juste, Grégoire la poussait à sa conséquece extrême : la disparition des communautés juives et des syndics. Mais un de ses concurrents, l'avocat nancéen Thiéry, peut-être inspiré par Berr-Isaac Berr, estimait au contraire qu'il fallait laisser aux Juifs « au moins pour quelque temps encore leurs communautés et leurs chefs » ; sur la juridiction il ne se prononçait pas. Le troisième lauréat, Zalkind Hourwitz, Juif émancipé, voulait qu'on interdît sévèrement aux rabbins et aux syndics « de s'arroger la moindre autorité sur leurs confrères hors de la synagogue », et il ajoutait : « il serait même à désirer qu'on leur défendît d'avoir des rabbins, dont l'entretien coûte trop cher et qui sont absolument inutiles [4] ». — Les ennemis des Juifs auraient voulu briser cette organisation qui leur permettait de

1. V. Abr. Cahen, dans la *Revue des Etudes juives*, VIII, 262-266 ; XII, 286-288 ; R. Clément, *op. cit.*, 66-89. Les Juifs de Metz durent remettre au Parlement un recueil de leurs lois ; un exemplaire de ce code, rédigé sous la direction de Jonathan Eibeschütz, existe aux Archives Nationales (H 1641, pièce 13).

2. *Réforme politique des Juifs*, p. 167 et s.

3. Préface de *Rettung der Juden* (*Gesammelte Schriften*, éd. de 1843, III,193 et s.). C'est l'idée première de la thèse qu'il a développée — avec une tout autre portée — dans sa *Jerusalem*. Il n'est pas indifférent de savoir que le philosophe avait traduit, sous la direction du rabbin de Berlin, le « code » des Juifs de Metz à l'usage des tribunaux prussiens.

4. Grégoire, 151-157 ; cf. *Motion*, 40-41 ; Thiéry, 98-100 ; Z. Hourwitz 38

résister aux attaques. Hell en savait quelque chose. Après l'avoir dénoncée avec violence dans son libelle de 1779, il avait inséré dans son projet de cahier cet article : « qu'ils (les Juifs) ne feront plus corps ; qu'ils n'auront plus de syndics, ni agents, ni d'autres tribunaux que les nôtres » ; le cahier dont il était porteur reprenait ces demandes [1]. Les autres cahiers ne s'occupent pas des affaires intérieures des Juifs, ce qui montre assez qu'on ne s'intéressait pas à eux pour eux-mêmes. Seule, la noblesse de Nomény avait pensé à demander « que les communautés resteront garantes de tous les individus qui les composent [2] ».

Quant aux Juifs, c'est seulement à la suite du débat des 23-24 décembre 1789, où leurs adversaires leur reprochèrent de former un corps séparatiste dans l'État, qu'ils se décidèrent à renoncer, dans leur Pétition du 28 janvier 1790, à leur constitution particulière. Encore Berr-Isaac Berr, un de leurs représentants attitrés, était-il prêt, pour la conserver, à se désister de l'éligibilité des Juifs aux fonctions civiques. Il est vrai que cette concession fut vertement relevée par un autre Juif, plus avancé [3].

En somme, les Juifs des trois provinces s'accordaient à vouloir l'égalité devant l'impôt, le droit de demeurer dans tout le royaume et d'y exercer toutes les professions, enfin la liberté du culte. Ces demandes étaient aussi raisonnables que modérées. Etait-il juste que les Juifs fussent des contribuables exceptionnels et comme des interdits de séjour, que la plupart des métiers leur fussent interdits et que le libre exercice de leur religion ne leur fût pas garanti dans le siècle de Voltaire, de Turgot et de Malesherbes? Deux de leurs revendications pouvaient soulever des difficultés. Pouvait-on leur ouvrir l'intérieur du royaume, qui leur était légalement fermé depuis le moyen âge? Et l'octroi de la liberté religieuse devait-il emporter la reconnaissance de leurs communautés avec leurs syndics et leurs rabbins-juges? Mais les lois qui avaient banni les Juifs du royaume étaient tellement surannées et arriérées, tellement contraires aux idées du temps qu'aucun membre de la

1. Voir *Revue*, LXIV, 104 ; LXIII, 189.

2. *Ibid.*, LXIII, 203.

3. Voir *Lettre du Sr Berr-Isaac-Berr... à Monseigneur l'évêque de Nancy* (22 avril 1790), 17-19, et *Lettre du Sr Jacob Berr... à Monseigneur l'évêque de Nancy... pour servir de réfutation de quelques erreurs qui se trouvent dans celle adressée à ce prélat par le Sr Berr-Isaac Berr* (25 avril). M. Wiener, de Nancy, qui possède un exemplaire de la seconde brochure, a bien voulu me le communiquer. La Bibliothèque de l'Alliance israélite détient l'exemplaire que Carmoly tenait de Gerson Lévy. Sur Jacob Berr, v. Carmoly, *Rev. Or.*, II, 392, et Chr. Pfister, *Histoire de Nancy*, III, 327.

Constituante n'a osé les invoquer. Quant au maintien des communautés, la question ne se serait posée que si les Juifs avaient demandé à être assimilés politiquement aux autres habitants ; à ce moment ils n'y pensaient pas encore.

Après les demandes communes, les demandes particulières. Les premières sont vraiment importantes ; les secondes sont d'un intérêt secondaire : ou bien elles tiennent à des considérations locales et à l'état de la législation dans telle province ou bien elles sont venues à l'idée des auteurs d'un cahier seulement, tout en répondant à la pensée des auteurs des autres cahiers. Les députés-rédacteurs s'en sont tenus à leurs cahiers respectifs et se sont bornés à les juxtaposer en quelque sorte. Ces dissemblances ne doivent donc pas être considérées comme des dissidences.

Les demandes particulières se suivaient — ou Grégoire les a rangées — par ordre d'importance des groupements juifs. L'Alsace venait d'abord.

Demandes particulières des Juifs d'Alsace.

Les Juifs d'Alsace étaient régis par le Règlement porté aux lettres-patentes du 10 juillet 1784, et contre lequel ils avaient protesté en vain [1]. Ce Règlement, inspiré par une double préoccupation, empêcher les Juifs de s'accroître et de nuire aux chrétiens par l'usure, avait codifié les incapacités anciennes en y ajoutant quelques nouvelles mesures restrictives. C'est contre deux de celles-ci que les Juifs s'élevaient dans leur cahier.

4. — *Qu'au moins pendant douze ans il leur soit permis d'avoir des domestiques chrétiens pour aider les Juifs dans les travaux de l'agriculture.*

Pour rendre les Juifs honnêtes et utiles, l'intendant de l'Alsace avait proposé de les admettre à la culture des terres en leur défendant de sous-louer ; ils n'avaient déjà pas le droit de posséder des biens-fonds. Le Conseil souverain de Colmar avait objecté que les Juifs sont incapables d'être des cultivateurs. Mais, avait dit le ministre : « Si les Juifs ne sont pas propres à la culture des terres, c'est parce qu'on leur a toujours interdit la faculté de s'y livrer. Peut-être que si elle leur était rendue, ils acquerraient à cet égard l'aptitude qui leur manque. » Sinon, « ils ne pourront pas au moins

1. Voir *Revue*, LXIII, 187

reprocher à l'administration de leur avoir ôté un des moyens les plus honnêtes et les plus naturels de subsister ». En conséquence, le ministre estimait, sans s'enthousiasmer, « qu'il n'y a point d'inconvénient et qu'il pourrait même y avoir quelqu'avantage » à adopter la proposition de l'intendant. Elle fut pourtant modifiée en chambre du Conseil. En permettant aux Juifs d'Alsace d'y prendre des fermes à bail, à condition de les exploiter eux-mêmes, et d'y louer des vignes et des terres, à condition de les cultiver eux-mêmes, on spécifia qu'il leur était défendu « d'employer des domestiques chrétiens soit à l'exploitation desdites fermes, soit à la culture desdites vignes et terres » (art. 8). Cette défense était inspirée au fond par la vieille prescription canonique d'après laquelle les Juifs ne peuvent pas avoir de chrétiens pour domestiques [1]. Mais elle rendait illusoire la concession faite aux Juifs. Ceux-ci, tout en remerciant le roi, firent observer que la restriction était encore une aggravation de la défense, « que les règlements antérieurs avaient bornée aux personnes demeurant sous le même toit sans y comprendre les serviteurs ou ouvriers chrétiens. Il est même à présumer, ajoutèrent-ils, que Votre Majesté n'a pas voulu étendre la prohibition sur ces derniers et elle est très humblement suppliée d'établir cette exception et de permettre aux suppliants de se servir d'ouvriers et cultivateurs chrétiens, soit à la journée, soit à l'année, pourvu qu'ils ne logent pas avec les Juifs. Sans cette permission, les Juifs qui ne sont pas encore instruits dans l'agriculture ne pourraient pas, faute de connaissance et d'usage dans cet art, tirer avantage de la loi qui leur permet de l'exercer ». Cette réclamation, comme toutes les autres, ne fut pas accueillie. Le garde des sceaux répondit : « Quant aux ouvriers et domestiques chrétiens, il est bon de ne leur en pas permettre, afin d'éviter le mélange des chrétiens et des Juifs, de conserver les mœurs, d'éviter des violences et des excès dans les familles et peut-être des apostasies, que les lois condamnent dans ce genre à des peines terribles. Je ne vois donc rien à changer à cet article. »

En persistant dans cette réclamation, en 1789, et en demandant que l'emploi de domestiques chrétiens leur fût permis au moins pendant une période transitoire, les Juifs d'Alsace ont montré qu'ils prenaient au sérieux l'idée de s'adonner à l'agriculture et qu'ils avaient les meilleures intentions en demandant, comme les autres Juifs « allemands », le droit de cultiver les terres (dans le deuxième article des demandes communes). C'est sans doute en formulant

1. Voir p. ex. *Revue*, III, 99.

cette demande générale qu'ils y ajoutaient cette clause qui, spéciale aux Juifs d'Alsace, fut détachée par les rédacteurs du cahier général et se trouva rejetée en tête des vœux particuliers aux Juifs de cette province. Par contre, le vœu suivant était nouveau.

5. — *Qu'ils aient la liberté de se marier.*

« Liberté qu'on avait restreinte », ajoute Grégoire. Cette explication était nécessaire : pour beaucoup de lecteurs la défense devait paraître inouïe. Elle avait sa source dans un préjugé qui poursuivait les chrétiens d'Alsace comme un spectre : l'excessive multiplication des Juifs. Ceux-ci était au nombre de vingt mille environ contre sept à huit cent mille chrétiens ; mais ils étaient très inégalement répartis dans la province et ils étaient trop nombreux pour les ressources si limitées dont ils disposaient. C'était une opinion généralement accréditée qu'ils se multipliaient plus vite que les chrétiens. Le premier président du Conseil souverain d'Alsace soutenait, au contraire, que la population était bien moindre en Alsace parmi les Juifs que parmi les chrétiens. L'intendant de la province n'en jugea pas moins nécessaire de limiter le nombre des mariages juifs à soixante-douze par an et de les interdire tout à fait dans les communautés qui avaient plus de dix pour cent de Juifs. » Le législateur approuva cette mesure, mais comme elle était « contraire au vœu de la nature », il estima qu'il ne convenait nullement de l'exprimer dans un règlement destiné à être publié ; il proposa de subordonner les mariages juifs à la permission expresse du Roi, qui ne l'accorderait qu'au sujet désigné par les syndics après qu'ils auraient justifié du décès d'un chef de famille. Cerf Berr, qui avait eu vent de ces dispositions, réclama par avance. « Un principe d'équité et d'humanité veut que ceux qui auront pris naissance dans la province puissent librement s'y marier sans aucune distinction de primogéniture [1], sauf à lui à attendre, pour s'établir dans tel ou tel autre lieu, qu'il arrive un vide dans le nombre des Juifs qui pourront résider dans le même lieu. La prohibition des mariages, outre qu'elle serait directement contraire au vœu de la nature, entraînerait encore des dangers évidents par le libertinage qui serait la suite nécessaire d'un célibat forcé... La liberté des mariages, au contraire, assure le bonheur et le repos des citoyens, excite leur émulation et donne à l'Etat des sujets qui deviennent utiles et lui paient par leurs travaux les bienfaits qu'ils en reçoivent. » Le gouvernement passa outre : le

1. Cerf Berr craignait que, comme dans certains États allemands, on ne permît le mariage qu'au fils aîné de chaque famille juive.

Règlement de 1784 défendit aux Juifs d'Alsace de se marier sans la permission du roi, sous peine d'expulsion immédiate et défendit aux rabbins de célébrer ces mariages (art. 6 et 7). Les Juifs, ou plutôt leur avocat, protesta vivement contre cette défense, « inconnue jusqu'alors en Alsace ». Il en rendait responsable une observation malveillante de l'arrêtiste des ordonnances d'Alsace et, pour le réfuter, invoquait l'histoire et Montesquieu (*Lettres Persanes*, CXII, CXIV, CXV, CXVII). Après avoir ainsi exposé « les inconvénients publics d'une loi qui mettrait obstacle au penchant le plus invincible de la nature et au lien le plus sacré de la société civile », il ajoutait avec une habileté audacieuse : « Interdire le mariage aux Juifs, vouloir ralentir la population parmi eux pour favoriser le commerce, les arts et l'agriculture des chrétiens, ce serait aller directement contre l'objet qu'on se propose dans la loi même. De la difficulté de s'unir par des nœuds légitimes naîtrait la corruption des mœurs, les violences et les scandales chez un peuple qui n'a, jusqu'à présent, donné que très peu d'exemples de ces vices odieux ; et du défaut de concurrence naîtrait la langueur et peut-être la destruction du commerce, des arts et de l'agriculture, parce qu'ils ne peuvent exister séparément. Pour peu qu'on réfléchisse à la nécessité d'une population nombreuse dans l'Etat, on est frappé des ressources immenses que Votre Majesté pourrait trouver dans la prodigieuse fécondité du peuple juif, qui, conduit par sa nature et sa religion, se multiplie et renaît sans cesse de ses cendres depuis dix-sept siècles, au milieu des persécutions, des humiliations, des entraves et des misères de tous les genres, tandis qu'une partie considérable du peuple chrétien va s'anéantir dans les cloîtres et se refuse aux douceurs du mariage et que l'autre trompe le vœu de la nature dans le sein du mariage même. Ces tristes vérités, Sire, sont trop connues pour paraître hardies dans la bouche d'un peuple réduit à l'extrémité et qui se voit menacé d'être éteint dans la génération présente[1]. » Enfin, les suppliants faisaient valoir les difficultés auxquelles se heurterait l'application de cette loi étrange. Vains efforts. Le garde des sceaux défendit son œuvre. « Il est certain que ces deux articles ont une grande sévérité et qu'ils doivent nécessairement empêcher la trop grande multiplication des Juifs ; mais c'est là l'intention du roi... Au surplus le roi accordera plus ou moins difficilement ces permissions ainsi qu'il le jugera à

1. L'abbé Joseph Lémann, qui a eu « le rare bonheur » de découvrir aux Archives Nationales ce Mémoire qu'on communique à tous les chercheurs, s'indigne ici et incrimine les Juifs au lieu de s'en prendre à leur avocat, disciple de Montesquieu et de Voltaire (*L'entrée des Israélites dans la société française*, 89).

propos et selon la conduite que tiendront les Juifs qui les demanderont. L'administration sera, par ce moyen, toujours instruite du nombre des familles juives qui résideront en Alsace et je vois en cela un avantage réel pour remédier au mal que l'on veut éviter à l'avenir. » Et la loi fut appliquée, on régla toutes les formalités auxquelles un Juif devait se soumettre pour prendre femme [1]. Si un prêtre vertueux comme l'abbé Grégoire dénonça ces « attentats contre la nature, qui les désavouerait même dans le silence des passions [2] », le clergé des districts de Colmar et Sélestat trouvait la mesure insuffisante et, les yeux fixés sur quelqu'Etat allemand, demandait « qu'il ne puisse plus être permis de contracter mariage qu'au fils aîné de chaque famille juive », pour arrêter dans son principe leur « étonnante pullullation [3] ». Hell, le bon apôtre, trouvait sans doute que le gouvernement était trop large et il avait fait insérer dans son cahier que les Juifs ne pourraient se marier que sur la permission — gratuite — des Etats provinciaux à créer et d'après un règlement établi à ce sujet ; cet article était tiré de son propre projet de cahiers pour le tiers, et le règlement à intervenir, il l'avait déjà en poche [4]. Il semble que dans les premiers temps de la Révolution, quand le gouvernement était débordé, l'administration se relâcha de sa réglementation pointilleuse. Mais dès que le nouveau régime municipal, arrêté par la Constituante, entra en vigueur en Alsace, vers avril 1790, les tyranneaux de villages substituèrent méchamment leur autorité tracassière à la rigueur bureaucratique. En différents lieux, les officiers municipaux imaginèrent de s'opposer aux mariages des Juifs à la veille de la célébration. Et le 25 janvier 1791, les administrateurs du département du Bas-Rhin consultaient le Comité de Constitution pour savoir si un Juif peut se marier sans permission, le Règlement

1. V. Ch. Hoffmann, *L'Alsace au dix-huitième siècle*, IV, 350-54, qui cite aussi des exemples des abus auxquels la loi donnait lieu. M. Hémerdinger a fait connaître le modèle de ces brevets, *Revue des Etudes juives*, XLII, 258 ; nous en avons trouvé un certain nombre, datés de juin et juillet 1789, aux Archives Nationales.

2. *Essai sur la régénération... des Juifs*, 63 ; repris dans la *Motion en faveur des Juifs*, p. 24.

3. *Revue*, LXIII, 190.

4. *Ibid.*, 189 ; LXIV, 104. Hell a donné son opinion, et son Règlement, à la Constituante le 24 décembre 1789 (*Archives Parlementaires*, 1re série, X, 777 et suiv.) : « Le nombre des mariages des Juifs établis dans un endroit ne pourra, quant à présent, excéder le sixième des autres religions. La permission ne pourra être accordée à aucun Juif qui n'exercera pas un métier et ne possèdera pas en même temps propriétairement et ne cultivera pas lui-même au moins un arpent de terre, etc...., et à aucun dont la prétendue ne saura pas au moins coudre en linge, tricoter, filer le lin, le chanvre, le coton et la laine » !

de 1784 n'ayant pas été abrogé [1]. On voit que cet article n'était pas de trop dans le cahier des Juifs d'Alsace.

6. — *Qu'il soit défendu à tout homme public d'user d'épithètes flétrissantes envers les Juifs dans les plaidoyers, actes, significations, etc.*

Cette demande, en apparence peu importante, jette un triste jour sur les traitements qu'on se permettait à l'égard des Juifs, surtout en Alsace, et montre à quels obstacles moraux se heurtait encore leur émancipation sociale. Le nom même de « Juif », avec les épithètes d'usurier, de fraudeur, etc., qu'on lui accolait, était une atteinte perpétuelle, une tunique de Nessus qui s'attachait aux Juifs. C'était une condamnation en un seul mot. Il évoquait tout un assemblage d'idées ou odieuses ou méprisables, produit de l'imagination plus que de l'expérience, car la plupart s'étaient élaborées ou transmises à une époque où il n'y avait plus de Juifs en France. Il serait curieux de rechercher combien ce Juif de la légende, pour reprendre la formule heureuse d'Isidore Loeb, a déteint sur le Juif de l'histoire, combien les Juifs du XVIIIe siècle souffraient matériellement et moralement de ces souvenirs, conservés par l'atavisme, ravivés par le fanatisme et exploités par l'intérêt envieux, qui mettaient une barrière entre eux et leurs concitoyens et qui pouvaient aller jusqu'à favoriser et excuser l'émeute [2].

Ces termes venimeux étaient particulièrement désastreux quand ils étaient recueillis par des bouches autorisées et des plumes graves. Les Juifs d'Alsace rendaient responsable de leurs maux la magistrature assise et debout du Conseil souverain de Colmar, dont la partialité leur faisait dire qu'ils trouvaient des accusateurs dans la personne de leurs juges. « De cette prévention générale, dont les magistrats supérieurs n'ont pu se garantir, est née successivement la jurisprudence constamment sévère du Conseil souverain d'Alsace à l'égard des Juifs Eh ! comment ces magistrats auraient-ils échappé à la surprise lorsque le ministère public, animé de la passion du peuple, mettait dans ses réquisitoires d'office, destinés à être imprimés et affichés, tout le fiel de la satire et toute la chaleur de la haine ? » Si les magistrats ne s'imposaient pas une plus grande

1. Archives Nationales, D IV 56, pièce 3.

2. Grégoire paraît attribuer à cette cause les désordres qui éclatèrent contre les Juifs en juillet et août 1789 : « Le lecteur aura sans doute observé que les Juifs d'Alsace demandent la suppression des épithètes odieuses usitées à leur égard. Depuis longtemps une haine secrète couvait contre eux. Enfin elle a éclaté, etc. » (*Motion en faveur des Juifs*, p. IX).

réserve, quel exemple et quel encouragement pour les juges subalternes et les hommes de loi ! Quelle tentation pour un avocat de faire d'une injure un argument devant des auditeurs prévenus ! Et pourquoi les officiers ministériels se seraient-ils gênés ?

Le pire effet de ces appellations outrageantes et des commentaires qu'elles entraînaient eût été de rendre les Juifs insensibles à l'insulte, sourds à l'honneur. C'était chez les Juifs d'Alsace un signe de dignité que de protester contre ces « épithètes flétrissantes » et de demander qu'au moins la loi en interdît l'usage aux personnes publiques, aux gens de justice. Les esprits généreux s'associaient à ce vœu parce qu'ils souhaitaient un rapprochement entre Juifs et chrétiens. Le grand cœur de Grégoire s'indignait contre ses contemporains : « A la honte de notre siècle le nom Juif est encore un opprobre et très souvent les disciples du maître le plus charitable insultent à des malheureux dont le crime est d'être juifs et qui rampent sur nos routes couverts des lambeaux de la pauvreté. » Dans le décret qu'il voulait faire rendre en faveur des Juifs par la Constituante, il insérait cet article généreux, qui détonne quelque peu dans un texte législatif : « Elle défend sévèrement d'insulter les membres de la Nation juive, qui, tous, désirent de trouver dans les Français des concitoyens, dont ils tâcheront de mériter l'attachement et l'estime [1]. » Mais quand même ce décret eût été porté, la loi n'y pouvait rien, il fallait changer les mœurs, c'était l'affaire du temps et de l'éducation. En 1806, Berr-Isaac Berr, qui s'était élevé et qui avait essayé d'élever socialement ses frères, se plaignait amèrement que le nom de Juif fût un objet d'animosité et de mépris dans les tribunaux, et il suppliait la Providence Napoléon de rayer le mot « Juif » de la langue française [2]. On se borna à remplacer Juif par Israélite.

En vérité, ce vœu n'était rien moins que secondaire. La Révolution a pu, d'un trait de plume, réaliser, et même au delà, tous les autres. Pour réaliser celui-ci d'un coup, il aurait fallu une révolution morale.

Pouvoir se marier librement et ne pas être insultés, voilà ce que

1. *Motion*, 12-13, 47. Grégoire trouve encore à renouveler son observation en 1828 (*Histoire des sectes religieuses*, III, 420-1). — D'après M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4, un arrêt rendu par le Parlement de Paris le 29 janvier 1785 défendit d'insulter les Juifs.

2. V. sa Lettre à Grégoire (1806), p. 19, et ses *Réflexions sur la régénération complète des Juifs en France* (de la même année), p. 11-12. — On peut encore relire aujourd'hui, sur cette question, un judicieux et spirituel article de Ben-Lévi (G. Weil) dans les *Archives Israélites* de 1842, p. 147 et s., et, pour l'Alsace précisément, la lettre insérée dans le même recueil, p. 101-104.

demandent les Juifs d'Alsace. Si l'on se rappelle toutes les incapacités qui frappaient leur existence civile, toutes les entraves qui paralysaient leur activité, on ne peut s'empêcher de trouver leur cahier de 1789 bien modeste; leur Mémoire de 1784 avait réclamé contre presque tous les vingt-cinq articles du Règlement. En particulier, ils ne voulaient ou n'osaient pas protester contre les graves restrictions dont le législateur avait entouré leur principale occupation, le commerce d'argent, et que les cahiers alsaciens s'accordaient à trouver insuffisantes ou inefficaces. Il est vrai que leurs vœux essentiels leur étaient communs avec les autres Juifs « allemands » et que, si on leur accordait le bénéfice du droit civil, le détail des mesures d'exception tombait du même coup.

Demandes particulières des Juifs de Metz.

7. — *Exemption de la pension de vingt mille livres payées à la famille des Brancas pour droit de protection.*

8. — *Droit de participer aux biens communaux des lieux où ils s'établiront.*

Ces deux articles sont comme les dépendances des deux premiers articles communs. Le droit de protection payé à la famille Brancas est un cas particulier des droits de protection dont l'article premier demandait l'abolition et le droit de participer aux biens communaux est une conséquence du droit, revendiqué à l'article 2, de s'établir au milieu des communautés chrétiennes [1]. Mais la taxe Brancas était d'une nature si spéciale qu'elle réclamait une mention distincte, comme il a fallu à la Constituante un décret particulier pour l'abolir. Et le droit aux communaux, qui atteignait les habitants chrétiens, avait besoin d'être spécifié. Il est remarquable qu'il l'ait été par les Juifs messins et non par ceux de l'Alsace : ceux-ci, qui demeuraient dans les villages et tenaient le commerce des bestiaux, y avaient plutôt intérêt, comme on le vit pendant la Révolution. Les Juifs de Metz, sans doute, n'auraient profité de ce droit qu'après avoir obtenu celui de demeurer partout ; actuellement ils intervenaient pour ceux qui s'étaient glissés, sans titre légal, dans ce qu'on appelait le « plat pays », qui faisaient partie de leur communauté et qu'ils soutenaient dans leurs luttes contre les menaces d'expulsion ou

1. Une autre conséquence de cette liberté, qui devait amener la désagrégation de la juiverie de Metz, était l'obligation pour les partants de prendre leur portion des dettes collectives de la communauté. Comme on le verra, ses députés eurent un mandat en conséquence ; était-il consigné dans leur cahier ou leur fut-il donné après coup ? En tout cas il en est déjà question dans le Mémoire que nous allons analyser.

d'extorsion [1]. Par contre, il est frappant qu'ils n'aient pas réclamé pour eux-mêmes la liberté du commerce, que les corporations concurrentes les avaient jusqu'ici empêchés de conquérir ; craignaient-ils de s'aliéner la sympathie des bourgeois, à laquelle on va voir qu'ils attachaient un certain prix ?

Si les vœux particuliers des Juifs de Metz et de la généralité peuvent être ramenés à ceux de tous les Juifs « allemands », dont nous avons expliqué la nature et la portée, nous pouvons nous rendre compte de l'esprit dans lequel ils ont été formulés grâce au Mémoire particulier qu'ils publièrent à cette occasion [2]. Le fait même de la publication est significatif : il met en vue cette communauté messine qui, sans être encore la « juiverie modèle [3] », était plus mûre que les autres et comptait dans son sein plusieurs membres distingués, qui se montrèrent à la hauteur des événements. Ce sont ceux-ci qui ont dû avoir l'idée d'en appeler à la grande puissance moderne, qui commençait alors à se faire sentir, à l'opinion publique, déjà préparée et prévenue par le concours de l'académie locale. Leur Mémoire, assez étendu (trente pages d'impression), n'est pas à proprement parler leur cahier, dont le gouvernement s'était réservé la connaissance ; c'est l'exposé et le développement des doléances que leur suggérait la tenue des États généraux et qu'ils soumettaient à leurs concitoyens, soulevés comme eux par d'immenses espoirs. C'est une défense du cahier, et à ce titre il est signé par les deux « députés de la communauté », Goudchau (*sic*) Mayer-Cahen et Louis Wolff [4]. C'est aussi un mani-

1. Sur ces conflits, voir O. Terquem, dans les *Archives Israélites*, 1844, p. 560, 572. Comp. quelques cahiers primaires du bailliage de Vic, *Revue*, LXIV, 92.

2. *Mémoire particulier pour la communauté des Juifs établis à Metz*, rédigé par Isaac Ber-Bing, l'un des membres de cette communauté ; s. l. n. d. [Biblioth. Nationale : Ld[184]34]. Réimprimé dans les Archives parlementaires, 1re série, IX, 445-449, comme annexe à la séance du 14 octobre 1789 au soir. M. Monin (*Revue des Études juives*, XXIII, 95) confond ce Mémoire messin avec le discours prononcé à cette même séance par Berr-Isaac Berr de Nancy. Il est cité par Grégoire dans la Notice qui précède sa *Motion*, p. IX, et combattu par le curé messin Thiébault (v. plus loin, chap. V). Nous le datons d'après le fond et d'après le ton. Certainement postérieur à la constitution de l'Assemblée Nationale, il a dû être écrit à Metz avant que les deux députés de la communauté se soient rendus à Paris, donc avant août 1789.

3. Ce titre, qui lui est donné par Graetz (*Geschichte*, XI, 201) et d'autres (Abr. Cahen, *Revue des Études juives*, I, 84), paraît se trouver pour la première fois chez le messin L. Halévy, dans son *Résumé de l'histoire des Juifs modernes* (Paris, 1828), p. 319 ; mais il ne doit pas être de son cru. Comp. *Archives Israélites*, 1840, p. 233 ; 1844, p. 703.

4. Nous avons vu que le second était receveur de la communauté. Goudchaux-Mayer Cahen était un de ses syndics (v. *Archives Israélites*, 1843, p. 642) ; en 1793, il passe des actes en son nom (v. *Revue des Études juives*, LI, 287 ; LII, 277).

feste, que s'était chargé de rédiger un membre cultivé de la communauté, Isaac-Ber Bing. Celui-ci, à en juger par son nom, doit être le frère d'Isaïe-Beer Bing, le lettré messin qui avait défendu, deux ans auparavant, ses frères contre un libelle anonyme, le correspondant de Grégoire, auquel le curé d'Emberménil, qui se disait son « inviolable ami », avait conseillé de profiter de la convocation des États pour mettre en mouvement les Juifs [1]. L'auteur du Mémoire le cite d'ailleurs par son nom (ou plutôt par les initiales dont il avait signé sa lettre à l'anonyme) et le copie par endroits littéralement, là où il examine la condition des Juifs.

Le Mémoire, à part le préambule et la péroraison, peut se diviser en deux parties. La première expose et explique la condition des Juifs en général et celle des Juifs de Metz en particulier ; la seconde énumère et justifie les doléances de ceux-ci et leurs vœux.

L'auteur commence par dépeindre l'état d'esprit de ses clients. « Depuis quelques années les Juifs de Metz implorent, par leurs vœux timides, ce grand acte de législation tant désiré » qui les rapprochera de leurs concitoyens et les fera participer aux avantages comme aux charges de la société, et ils s'affligeaient de voir les vues bienfaisantes du gouvernement — allusion au projet de Malesherbes — contrecarrées par les préjugés religieux. « Le moment est enfin arrivé. Le bonheur public est le vœu le plus ardent de notre auguste souverain. Les anciens abus vont disparaître et la restauration générale est prête d'éclore. Se pourrait-il que les Juifs restassent seuls opprimés ? Seraient-ils condamnés à n'être que les témoins gémissants de la félicité universelle et à rester seuls malheureux dans ce vaste royaume ? Déjà le tiers et la noblesse de la cité les appellent à devenir utiles. » Ces derniers mots font allusion aux articles favorables aux Juifs que contenaient le cahier du tiers état et, sans les nommer, celui de la noblesse du bailliage de Metz [2]. Les Juifs reconnaissent ces généreuses avances. « Ah ! que l'on ne croie pas qu'ils sont insensibles à ce cri de la raison et de l'humanité. L'effusion de la reconnaissance, les larmes de la joie sont leur réponse ; oui, ils deviendront utiles dès qu'on daignera briser les fers honteux qui les accablent. Qu'on

1. Voir *Revue des Études juives*, LXIII, 196; LXIV, 265. Dans ce dernier passage nous avons dit par inadvertance que Bing n'est pas nommé dans la lettre de Grégoire. Graetz et Lémann n'en citent qu'un extrait; elle est publiée intégralement dans les *Arch. Isr.* et Bing y est nommé en toutes lettres.

2. V. *Revue*, LXIII, 196. Nous étions donc fondé à supposer que le cahier de la noblesse visait les Juifs. — Si Bing s'était piqué de précision plus que de « littérature », il aurait écrit bailliage au lieu de cité, car il ne s'agit pas des cahiers de la *ville* de Metz.

leur rende seulement les facultés du droit naturel et bientôt l'opinion, qui les a trop longtemps avilis, qui a tourné en mépris jusqu'à leur nom, va faire place aux sentiments que les citoyens se doivent entre eux. »

Après cette entrée en matière dans le genre insinuant, l'auteur du Mémoire entame son apologie du judaïsme et — sous la plume d'un Juif, c'est frappant — il débute par une critique de la condition légale des Juifs. « La législation envers les Juifs fut presque toujours un jeu cruel de la finance. » Inspirée par l'avidité autant que par le fanatisme, elle a influé à son tour sur leur caractère et sur leurs mœurs : elle les a rendus insensibles à l'honneur, méfiants et peu sociables. Le commerce est devenu leur seule ressource, la religion — une religion dévote — leur unique consolation. A présent, ceux qui voient des milliers d'individus végétér dans le mépris, dans l'absence de culture, les croient foncièrement corrompus et incapables d'être régénérés. Il suffit pourtant de comparer à ces parias les négociants juifs d'Amérique, de Londres, d'Amsterdam et de Bordeaux pour se convaincre « que le Juif devient patriote (c'est-à-dire citoyen utile) à mesure que la patrie devient bienfaisante envers lui. »

« C'est ainsi que la douceur du gouvernement envers les Juifs de Metz et la protection qui y rend leur existence supportable en ont fait une communauté légale... et qui a été souvent utile et jamais onéreuse à la province. » Ses membres sont nés sujets du roi et elle ne reçoit pas d'étrangers. Ils se sont toujours signalés par leur fidélité aux rois ; Henri IV et Louis XIII l'ont reconnu en renouvelant leurs privilèges. « Ces anciennes familles osent se glorifier de n'avoir jamais été souillées par un crime grave... Elles osent s'honorer de n'avoir presque jamais fait naître de banqueroutes frauduleuses. » — « Circonscrits dans un quartier étroit de la cité, ils y ont l'exercice libre de leurs culte, usages et coutumes ; ils ont la répartition de leurs charges, une espèce de juridiction de leurs différends et la police intérieure de leur corporation. L'une et l'autre n'ont de force que par la religion et le respect humain[1]. » La communauté elle-même s'est efforcée de prévenir, par des règlements, les désordres du commerce en interdisant « généralement » à ses membres de prêter aux fils de famille et aux militaires mineurs. Elle a ses règlements somptuaires et de police, défendant les jeux de hasard et d'autres jeux

1. Le Parlement de Metz avait retiré aux rabbins le droit d'excommunier, au moins dans le cas de procès (v. Clément, *op. cit.*, 85-87).

permis aux Chrétiens [1] et qui sont observés volontairement, sans autre autorité que l'opinion.

Ce tableau de mœurs plaide en faveur de la religion des Juifs. « Le public ne sait pas assez combien cette religion est austère dans ses principes, exigeante dans son ascétisme et combien elle est scrupuleusement observée. Il ignore que cette religion consiste moins en dogmes qu'en lois positives ou négatives. L'amour du prochain, la charité envers tous les pauvres sans distinction, la fidélité envers le roi et la patrie en sont les préceptes les plus solennellement recommandés. » Enfin, les Juifs ne sont pas ravagés par le luxe ; l'union conjugale, l'autorité paternelle et le respect de la vieillesse sont de rigueur chez eux.

Cette intéressante apologie du judaïsme par un fils du XVIIIe siècle — le siècle de la « religion naturelle » — et un disciple de Mendelssohn — le Mendelssohn de la *Jérusalem* — qui fait encore ressortir la rigueur de la piété juive à côté de la pureté des mœurs familiales, se termine par cette allusion digne au sujet du concours de Metz : « Tel est le peuple dont on a mis en problème s'il est possible de le rendre utile. Peut-être eût-il mieux valu mettre en question comment, sous tant d'abus contraires à l'humanité et au bon ordre social, il a pu conserver son existence. » On pense à Mendelssohn reprenant poliment Dohm qui, dans sa supériorité, livre ses moyens de corriger les Juifs [2].

Le grand reproche qu'on fait aux Juifs et à leur religion, c'est l'usure. « Ce reproche est le point de ralliement de tous ceux qu'une animosité particulière ou des préjugés enracinés ont indisposés contre nous. » Mais comment des chrétiens peuvent-ils mettre un précepte aussi antisocial, l'érection de l'usure en loi positive, sur le compte de la Bible ? La vérité est qu'elle défend *l'usure* dans tous les cas envers tous les hommes ; à l'étranger, qui était un commerçant, on permettait seulement l'intérêt, non l'usure [3]. Il serait aussi juste d'incriminer les lois du royaume, qui permettaient aux Juifs de prêter à douze pour cent [4], parce que c'était leur seule ressource. Les abus mêmes, lesquels sont inhérents au commerce

1. Voir les « Règlements somptuaires de la communauté juive de Metz à la fin du XVIIe siècle », publiés par M. Abr. Cahen dans l'*Annuaire de la Société des Études juives*, I, 77-121.

2. Voir, dans la préface de la traduction *Rettung der Juden*, les pages finement commentées par Graetz, *Geschichte*, XI, 80-81.

3. Cette solution d'une question qui a fait couler tant d'encre avait été donnée par Isaïe-Beer Bing (*Lettre du Sr I. B. B.*, 1787, p. 19 et s.) et adoptée aussitôt par Mirabeau (*Monarchie prussienne*, 1788, in-8°, V, 46).

4. Voir Clément, p. 173 et suiv.

ou au vice de quelques particuliers, sont souvent balancés par des avantages réels : tel chrétien a été heureux de pouvoir recourir aux Juifs. L'agiotage est plus dangereux que l'usure, et les Juifs ne s'y livrent pas plus qu'au commerce en gros des blés, qui incite aux accaparements. De plus, et cette observation est assez fine, ils ne sont pas des capitalistes. « Nos rapports avec les autres citoyens sont plus passifs qu'actifs... Au vrai, nous sommes plutôt les agents de la circulation que les propriétaires de l'or. » Enfin, il faut bien qu'ils se rejettent sur le commerce d'argent, puisqu'on leur interdit « la propriété territoriale, l'exercice des arts et métiers, enfin toutes les professions et charges civiles », tout en les surchargeant d'impôts et de taxes excessives.

Malgré tout, les Juifs de Metz ne sont pas exclusivement des prêteurs d'argent. « Quelques-uns tiennent la banque avec les négociants des autres royaumes ; d'autres font le commerce d'étoffes, de chevaux et de bijoux ; plusieurs se chargent de toutes sortes d'entreprises. Le reste, qui hélas ! forme les deux tiers de la Nation, languit sans autres ressources que la petite friperie. » Ces fripiers, à la misère desquels le libelliste anonyme de 1787 avait eu le cœur d'insulter, notre auteur sait les rendre pitoyables, presque sympathiques [1].

« Ce n'est cependant, continue-t-il, qu'avec ces chétifs moyens que les Juifs de Metz sont obligés d'acquitter les impositions énormes dont ils sont surchargés. » Et, après avoir tracé le tableau vraiment éloquent de leurs impôts ordinaires et extraordinaires, si disproportionnés avec ceux de leurs concitoyens et pour l'acquittement desquels ils sont obligés de contracter annuellement des emprunts gagés sur leurs propriétés, il est fondé à conclure : « Enfin, leurs moyens sont si bornés et leurs charges si considérables que

1. « Fixez vos regards, si la répugnance de voir des malheureux vous le permet, sur tant d'individus absolument indigents, qu'une loi tyrannique éloigne des ateliers et des travaux de l'agriculture, que leur extrême pauvreté empêche de se faire une ressource du commerce ; c'est dans les demeures de ces infortunés, dans le sein de leurs malheureuses familles qu'il faut voir lutter la nature et la religion contre le désespoir. Figurez-vous des pères de famille parcourant la ville depuis le matin jusqu'au soir, heurtant à toutes les portes pour recevoir et débiter les livrées de l'indigence ; heureux encore si, avec l'insulte et le mépris, ils recueillaient un pain de douleur que la famine seule peut les déterminer à chercher ! contents de pouvoir apaiser les plaintes de ces êtres innocents qui ne connaissent pas encore leur sort, ils retournent le soir dans leur retraite obscure, d'où ils sortent le lendemain sans autre consolation que d'avoir fait un pas de plus vers le tombeau. Et c'est ainsi qu'ils achèvent des jours de misère auxquels l'indifférence du gouvernement les a condamnés. » Ce tableau est une réplique de celui qu'avait tracé le libelliste de 1787 (*Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz*, p. 3) et auquel Isaïe-Beer Bing avait répondu en termes semblables (*Lettre*, p. 50-51).

leur existence tient vraiment du prodige : c'est le chef-d'œuvre de ce que peuvent l'industrie, l'activité et la frugalité réunies. »

Si les Juifs sont accablés d'impôts tout en étant empêchés de gagner honnêtement leur vie, les remèdes — nous passons à la seconde partie du Mémoire – sont tout indiqués, et ils s'imposent: une répartition plus équitable des contributions et la liberté de travailler.

Chose remarquable eu égard aux circonstances, c'est celle-ci qu'ils réclament d'abord, comme « le premier et le plus important » des droits naturels et, ce qui est plus remarquable encore, ils entendent par cette revendication « la faculté d'exercer les arts et métiers », c'est-à-dire les métiers, les arts mécaniques. Ce droit est si évident que c'est la privation de ce droit qui est inconcevable. « Peut-être quelque jour la postérité aura peine à concevoir qu'on ait pu défendre à une classe entière d'hommes de vouer ses bras au service de la société et de rendre à leurs compatriotes les secours journaliers qu'ils reçoivent d'eux ». En effet, cette prohibition est contraire à l'intérêt de la nation et de la cité, qui doivent désirer plus d'industrie pour multiplier les objets manufacturés et plus d'artisans pour augmenter la concurrence. Mais c'est pour les Juifs surtout que cette interdiction est une « imposition ruineuse » ; elle fait d'eux les tributaires des ouvriers, pour lesquels ils ne peuvent pas travailler. « Il n'y a point d'échange qui puisse balancer ces dépenses. Ainsi les diverses corporations de la ville regardent celle des Juifs comme adversaire et, craignant la concurrence, appellent la religion dominante au secours de l'intérêt. »

Le premier vœu des Juifs est donc qu'on leur permette « l'exercice des arts et métiers, qui feront la ressource de tant de familles aujourd'hui si misérables ». On voit, par la manière dont la question est posée, que la communauté formule ce vœu, non pour ses membres en général, mais pour ses pauvres : c'est l'assistance et la régénération par le travail. On le voit aussi par la suite. Si l'on craint, continue le Mémoire, qu'au dix-huitième siècle, parmi des Français, « le préjugé ait encore assez d'empire pour faire redouter d'associer l'artisan juif à l'artisan chrétien » et si, « pendant la génération actuelle, les Juifs doivent rester isolés et circonscrits dans leur enceinte » — ce qui ne leur déplairait pas au fond — « qu'il leur soit accordé au moins un emplacement convenable pour l'exercice des arts et pour préparer la jeunesse à cette révolution salutaire qu'ils désirent avec tous les amis de l'humanité. La communauté demandera la permission d'établir, dans son sein, des écoles des arts pour les pauvres, pour l'instruc-

tion desquels elle est prête de faire les plus grands sacrifices, pourvu que le gouvernement veuille les favoriser et les encourager ». Il importe de relever ici la première initiative formelle de créer des ateliers et des écoles de travail, qui ont été une des grosses préoccupations du judaïsme français émancipé [1] et, si ce n'est pas le lieu d'examiner pourquoi cette œuvre n'a que médiocrement réussi, il faut noter que la priorité dans l'exécution, comme dans la conception, appartient à la communauté messine, qui a organisé la première société d'encouragement au travail dès 1823 [2], aussitôt qu'elle put se recueillir après les orages de la Révolution et la compression de l'époque impériale, et compter sur la faveur et l'encouragement du gouvernement.

Le deuxième vœu important des Juifs de Metz est « une répartition plus équitable des impôts », sans laquelle la communauté ne peut plus se maintenir et encore moins entreprendre une œuvre de relèvement. La convocation des États généraux est pour elle une occasion qui s'impose de protester contre le droit arbitraire, mais consacré, payé à la famille Brancas, et contre les droits non moins arbitraires, véritables extorsions, que se permettaient quelques seigneurs dans le plat pays. « C'est sans doute son devoir dans ce moment solennel de réclamer avec énergie la sauvegarde royale et l'équité de la Nation contre ce droit de protection de 20 000 livres accordées comme don à la maison de Brancas, qui n'a aucun fondement légitime ni dans le droit des gens, ni dans celui du royaume ; d'implorer la bonté de Sa Majesté contre les autres taxes imposées au seul nom de Juif et de lui dénoncer, ainsi qu'à l'auguste Assemblée, les exactions de quelques seigneurs avides de transformer en droit positif les dons offerts par la crainte et d'étendre sur les Juifs des Évêchés le despotisme qui s'est établi dans les diverses parties de l'Alsace. Le citoyen ne peut devoir à la patrie qu'un tribut proportionnel à ses facultés ; les excéder, c'est l'opprimer injustement. Ne craignons pas de publier cette grande vérité que la Nation entière admet ; elle est trop

1. L'historique en a été fait pour Paris par Léon Kahn, *Les professions manuelles et les institutions de patronage*, 1885 (*Histoire de la communauté israélite de Paris*, II), et esquissé pour les provinces de l'est par M. Maurice Bloch dans ses conférences sur *L'œuvre scolaire des Juifs français depuis 1789* et *L'Alsace juive depuis la Révolution de 1789*.

2. Voir la lettre par laquelle J. Berr revendique la priorité pour Metz dans les *Archives Israélites*, I (1840), 231-233. Il faut dire cependant que l'avocat nancéen Thiéry avait proposé deux ans auparavant d'ouvrir des ateliers publics où les Juifs seraient mis en apprentissage, idée qui lui avait été « suggérée par un Juif estimable » (p. 87), sans doute Berr-Isaac Berr, qui a émis la même idée en 1791. Mais une idée n'est pas encore un projet.

généreuse pour refuser à la portion la plus indigente ce qu'elle sollicite pour elle-même. Si les privilèges qui dispensent une classe de citoyens des contributions communes sont des abus, les exceptions qui en surchargent une autre sont des concussions ; elles deviennent des barbaries lorsqu'elles sont intolérables... »

Le ton s'est élevé, il est véhément, hardi même. C'est qu'ici les Juifs de Metz pouvaient s'abriter en quelque sorte derrière tous les Français, soulevés contre l'arbitraire fiscal : le mouvement qui a déchaîné la Révolution a été à l'origine un mouvement de protestation en faveur de la réforme financière. La taxe Brancas blessait la justice et l'humanité, et elle pesait lourdement dans le budget de la communauté, qui, comme la France, courait vers la banqueroute. Les Juifs puisèrent dans ces circonstances la force non seulement de réclamer vigoureusement contre ce droit, mais même d'en refuser le paiement dès que la Révolution eut éclaté, que l'abolition des privilèges féodaux eut été décrétée et la Déclaration des droits proclamée. A la fin de 1789, une action était déjà pendante au bailliage de Metz, sur l'assignation du duc de Brancas[1]. Forte de son droit, la communauté messine, sans attendre l'obtention des droits de citoyens, saisit par un Mémoire[2] la Constituante et celle-ci abolit effectivement, le 20 juillet 1790, sur le rapport du Comité des Domaines, la trop fameuse redevance[3].

« A ces réclamations essentielles pour atteindre à l'utilité qu'on demande des Juifs », ceux-ci ont à en joindre d'autres non moins importantes. La principale — mais le Mémoire n'en citera plus d'autre — est « la faculté de posséder des fonds soit dans les villes, soit dans les campagnes ». Dans les campagnes, pour qu'ils puissent s'occuper de l'agriculture. Et ici, ils font valoir les mêmes raisons que pour l'exercice des arts et métiers dans les villes. Interdire aux Juifs l'acquisition et la culture des terres est une mesure impolitique et immorale : « impolitique, parce qu'on diminue par là le nombre des enchérisseurs qui haussent le prix des fonds et en multiplient les mutations, et parce que la terre produit toujours en proportion des bras qui la cultivent ; immorale, parce

1. Voir *Annuaire de la Société des Études juives*, II, 114-115, et la *Pétition des Juifs établis en France* (28 janvier 1790), p. 101, note.

2. *Mémoire pour les Juifs de Metz concernant une redevance de 20.000 livres...*, Paris, s. d., 8 p. in-4° [Bibl. Nationale : Ld[18a]54]. Ce Mémoire est signé de Louis Wolff, l'un des deux députés des Juifs de Metz et des Évêchés.

3. Voir *Archives Parlementaires*, 1re série, XVII, 214-219, le Rapport de De Vismes et le débat qui suivit. Sur l'histoire de la taxe on peut consulter, outre le Mémoire et ce Rapport, O. Terquem, dans les *Archives Israélites*, 1844, p. 547-574, et Abr. Cahen, dans les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1875, p. 117-123.

que c'est ôter à l'homme une ressource de subsister, c'est le priver de la plus utile, de la plus innocente des professions à laquelle la nature semble principalement l'avoir destiné ». Les adversaires des Juifs les accusaient de chercher à faire valoir les terres par la spéculation et non par la culture. Mais les Juifs eux-mêmes, ceux de Metz comme ceux de l'Alsace, étaient pleins de bonne foi et de bonne volonté. Néanmoins, c'était une illusion de leur part et, pour diverses raisons sociales et économiques, les Juifs de France sont encore moins retournés à la terre qu'ils n'ont gagné l'atelier.

Le droit d'acquérir des maisons dans les villes et des terres dans les campagnes, c'était en somme le droit de demeurer partout et de s'agréger aux communautés[1]. Or, ceux qui en useraient pour quitter la juiverie de Metz essaieraient peut-être de se soustraire — si même leur départ n'était inspiré par cette considération — au paiement de leur cote dans les charges de la communauté, dont tous les membres étaient jusqu'alors solidaires. Si on n'y parait, c'était la faillite, dont les premières victimes seraient d'intéressants créanciers chrétiens. Cette éventualité préoccupait beaucoup les syndics et le Mémoire prévoyait le cas. « ...Du droit de répandre leur habitation partout, il ne doit pas résulter la dissolution de leur corps et une incorporation absolue avec les autres citoyens. Il serait dangereux qu'une commotion rapide changeât tout d'un coup notre manière d'être et relâchât subitement tous les liens de notre police particulière. Ajoutons que notre administration intérieure ne saurait être anéantie sans mettre la communauté dans le cas de manquer aux engagements qu'elle a contractés avec un grand nombre de citoyens, qui lui ont confié à titre de fonds perdus ce qu'ils ont pu amasser pour se procurer, sur le déclin de leurs jours, le moyen d'être à l'abri d'une pauvreté absolue. » En d'autres termes, la communauté juive empruntait de l'argent à des chrétiens, qui lui confiaient leurs économies, en échange de quoi elle leur servait des rentes viagères. Pour pouvoir faire honneur à ses engagements, il fallait que ses membres ne l'abandonnassent pas ou que, même partis, ils restassent solidaires. Ces prévisions se réalisèrent. En 1790, les syndics de la communauté adressèrent aux officiers municipaux un mémoire où ils exposaient leur budget, signalaient le déficit croissant et proposaient quelques mesures pour garantir aux intéressés les revenus qui leur étaient dus[2]. Quand la redevance

1. Et subsidiairement, dans les campagnes, de participer aux communaux (art. 8).

2. Voir l'étude précitée de M. Abr. Cahen. Ce Mémoire a été utilisé par Gerson Lévy, dans les *Archives Israélites*, 1843, 636-643, et par R. Clément, *op. cit.*, 113-116.

eut été abolie, la Constituante, au lieu de mettre la créance, comme celles des corporations, à la charge de la Nation, fit une loi d'exception pour en assurer le recouvrement sur les anciens membres de la communauté et leurs descendants. De là des conflits qui occupèrent tous les régimes et toutes les autorités jusqu'en 1850 ; la créance ne fut éteinte qu'en 1853[1]. En 1789, les syndics avaient prévu la difficulté, et pour la prévenir, ils proposaient une solution autrement grave : empêcher les membres de la communauté d'être assimilés à leurs concitoyens. Sans s'en rendre compte, ils sacrifiaient l'émancipation des Juifs à une question de liquidation de créance.

Mais ils ne voyaient pas encore la portée de leur démarche. Ils étaient logiques. Ils ne demandaient pas les droits de citoyens, mais la réforme de quelques abus. « Tels sont les abus imprescriptibles contre lesquels les Juifs de Metz présentent leurs réclamations avec la confiance respectueuse que la justice et la vérité peuvent inspirer. » C'est la conclusion de cette partie du Mémoire, commentaire du cahier des Juifs de Metz. — Le Mémoire se termine par un appel au roi bienfaisant et magnanime, à la nation éclairée et généreuse, qui ne désespéreront pas de la régénération des Juifs, même si elle ne devait pas suivre immédiatement la loi réparatrice, et qui ne se laisseront pas influencer par les « écrivains esclaves des préjugés » (est-ce une précaution seulement oratoire ?). L'envolée d'espoir qui ferme la péroraison rejoint l'effusion de gratitude qui fermait l'exorde. « Avec quelle effusion de cœur la France entière n'a-t-elle pas accueilli les paroles à jamais mémorables de son auguste souverain : « Le bien est difficile à faire, a-t-il dit à ses sujets ; mais je ne me lasserai jamais de le vouloir et de le rechercher. » Quel spectacle imposant pour l'Europe entière que Sa Majesté Royale environnée de l'élite de la plus généreuse des nations, déclarant qu'elle est aussi disposée à entendre la vérité qu'à la protéger ! Quel changement salutaire, quelle révolution heureuse les Français n'ont-ils pas le droit d'espérer de la bienfaisance, du patriotisme et de la sagesse réunis ? Serait-ce donc une vaine illusion aux Juifs de se dire : « Et nous aussi nous serons traités comme des hommes » ?

C'est ainsi que les Juifs de Metz, conscients de la solennité de ce moment historique, confondaient leurs espoirs avec les ambitions de la France entière et levaient au ciel des yeux où brillaient, avec les larmes de la souffrance, les rayons de la dignité humaine.

1. Voir Halphen, *Recueil des lois... concernant les Israélites*, note P, p. 332-380, et pour un épisode de cette laborieuse liquidation, M. Aron, dans l'*Annuaire de la Société des Études juives*, II, 111-135.

Tel est ce mémoire remarquable, assez bien composé, écrit avec chaleur, où un sentiment sincère se traduit souvent sous une forme heureuse, - manifeste public des Juifs de Metz, écrit par l'un des leurs avec la conscience d'un notable fier de sa vieille communauté indigène, dont il s'efforce d'excuser les points faibles. Ce qui fait surtout pour nous le prix de ce travail, c'est qu'il reflète fidèlement la pensée officielle des chefs de la communauté, qu'il complète et précise la maigre analyse de Grégoire. Sur les points essentiels, les Messins sont d'accord avec leurs frères d'Alsace et de Lorraine. Leur vœu principal, le droit d'exercer les arts et métiers, fait partie de l'art. 2 des demandes communes. Leur deuxième vœu, l'exemption de la redevance Brancas et des autres taxes juives, était compris dans l'art. 1er ; mais, comme ils y tenaient, il a été spécifié dans un article particulier (le 7e). Leur troisième vœu, la faculté d'acquérir des immeubles et conséquemment de s'établir partout, a été également compris dans l'art. 2. Par contre, l'art. 3, sur la liberté du culte, n'est pas représenté, au moins dans leur mémoire. Mais pour eux, il allait de soi et ne faisait même pas question : leur communauté était reconnue, privilégiée, protégée par le gouvernement et le culte y était célébré officiellement, ce qui n'était pas le cas en Alsace et en Lorraine. Ils pouvaient donc s'associer au vœu général, ils n'avaient pas besoin de le réclamer pour eux-mêmes. Enfin, un vœu ou plutôt un souci à eux, la non-dissolution de leur corps et la persistance de la solidarité financière de ses membres, court à travers les trois vœux, qu'il s'agisse de l'exemption des taxes et de l'égalité fiscale (art. 1) ou du droit d'acquérir et de s'établir en tout lieu (art. 2) ou encore — et cela va sans dire — du maintien de leur communauté (art. 3). S'apercevaient-ils que cette préoccupation contrariait l'art. 2 (liberté d'habitation) et contredisait l'art. 1er (égalité devant l'impôt)? C'était ou plutôt ce devait — on le verra — devenir plus grave encore puisque, pour empêcher la dissolution de leur communauté obérée, ils voulaient empêcher ses membres de s'assimiler à leurs concitoyens. Ils côtoyaient ainsi la grande question qui était le fond de la question juive. La crainte de la faillite les empêcherait de réaliser. Pour consolider leur dette, ils n'auraient pas liquidé leur passé. Ils seraient restés dans le ghetto pour payer leurs prêteurs.

Demandes particulières des Juifs de Lorraine.

Quel dommage que les Juifs de Nancy n'aient pas rédigé un Mémoire comme ceux de Metz ! C'est Berr-Isaac Berr qui aurait

tenu la plume et nous y aurions gagné un bel ouvrage[1]. Mais comme un tel homme laisse sa trace partout, son influence se discernera même à travers la sèche analyse que Grégoire nous donne des demandes des Juifs lorrains. Il les indique en cinq paragraphes, dont les trois premiers ont trait à l'exercice du culte et à la jurisprudence rabbinique (art. 3), mais dont les deux derniers soulèvent des questions différentes et nouvelles.

9. — *Qu'ils aient des synagogues, mais sans aucune marque ou décoration extérieure qui annonce un temple.*

10. — *En parlant de leurs rabbins, ils en détaillent les fonctions dont ils désirent la conservation : le droit de juger les divorces, d'apposer les scellés, de dresser des inventaires, de nommer des tuteurs et curateurs, de faire des actes relatifs à la juridiction tutélaire, de décider les contestations de Juif à Juif, sauf l'appel à nos tribunaux.*

11. — *Que la majorité, fixée chez eux à quatorze ans, soit restreinte aux effets religieux et réglée pour le civil à vingt-cinq ans comme nous.*

Les Juifs n'avaient été admis en Lorraine qu'à partir du XVIIIe siècle et en principe ils n'y étaient que tolérés. Le pays était très catholique ; le duc Léopold et plus encore le roi Stanislas témoignaient leur attachement à l'Église. Aussi les autorités ne pouvaient-elles pas permettre aux Juifs l'exercice public du culte. Le banquier Samuel Lévy l'apprit à ses dépens en 1717[2]. Mais le nombre des Juifs augmenta, leur situation se consolida et l'administration française se montra aussi plus tolérante ou du moins ferma les yeux. En 1785 (ou 1784 ?), les Juifs de Lunéville demandèrent la permission de bâtir une synagogue, c'est-à-dire un édifice destiné ouvertement à la célébration du culte. Le maire appuya leur requête en faisant valoir que la synagogue serait « voûtée et située au centre d'un jardin, à une distance suffisante non seulement des maisons voisines, mais même des passages ; les cérémonies qui s'y pratiqueront ne pourront être ni aperçues, ni entendues du dehors ». L'autorisation fut accordée par le roi,

1. On lit dans les *Archives Israélites* de 1844, p. 155, cette note d'allure tendancieuse : « Ceux des Israélites qui sont encore opprimés en 1843 peuvent puiser des motifs de confiance et d'espérance en voyant ce que nos pères désiraient en France en 1789, à la veille de la grande Révolution : dans un *projet de règlement pour les Juifs en 1789*, attribué à feu M. Berr Isaïe [lire : Isaac] Berr, de Nancy, on demande entre autres la permission de bâtir une synagogue et d'envoyer les jeunes Israélites dans les collèges royaux. » Ce projet de règlement n'est pas autrement connu, mais on va retrouver ces deux points dans le cahier.

2. Voir M. Aron, dans la *Revue des Etudes juives*, XXXIV, 116.

mais « Sa Majesté a ordonné que, dans les lettres qui leur seront expédiées, il ne fût pas fait mention de l'usage auquel ce terrain est destiné... Elle n'a pas voulu autoriser expressément par un titre émané d'Elle un établissement qu'elle ne fait que tolérer[1]. » A Nancy, les Juifs se contentèrent longtemps d'une salle de culte ; c'est seulement en 1788 qu'on leur permit de construire une synagogue monumentale, mais loin de la rue, pour que leurs cérémonies ne pussent être aperçues, ni leurs chants entendus du dehors[2]. Les Juifs demandaient donc en 1789 la régularisation de la situation. On conçoit que la chose tînt à cœur à leurs syndics, notamment à Berr-Isaac Berr, qui devait montrer en 1806 un souci, alors peu commun, de la dignité extérieure du culte[3].

Le cas est à peu près le même pour l'article suivant. Le rabbin des Juifs de Lorraine, d'abord simple substitut de celui de Metz, exerçait les mêmes fonctions ; c'étaient, du reste, les fonctions du rabbin d'alors : juge de paix, notaire, curateur. Comme juge, il connaissait des causes de Juif à Juif seulement, et seulement en première instance : l'appel se portait au Parlement, qui avait, à cet effet, un abrégé du *Hoschen Mischpat* en français. Tandis que le rabbin de Metz et ceux de l'Alsace recevaient des lettres-patentes du roi (ou des seigneurs haut-justiciers), celui de la Lorraine jouissait d'une simple tolérance. L'article du cahier avait donc encore pour but de consolider le régime existant. On se rappelle que Berr-Isaac Berr n'a sacrifié qu'à regret les communautés juives avec leurs rabbins et leurs syndics. Doué lui-même d'une culture rabbinique, il soutenait le rabbin qui fonctionnait alors à Nancy, Jacob Schweich.

Enfin, c'est un accroc à la loi juive que représente l'article suivant, qui demande, la juridiction juive étant maintenue, que la majorité des Juifs au civil soit portée de quatorze ans (plus exactement treize ans passés) à vingt-cinq ans, qui était alors en France l'âge de la majorité. Cette dérogation a pu être déterminée, sans parler des raisons générales de convenance, par des difficultés telles que celle-ci : un Juif peut-il être majeur vis-à-vis des autres Juifs et mineur vis-à-vis des chrétiens[4] ? C'est un petit détail,

1. H. Baumont, *Lunéville à la veille de la Révolution*, 1895 (extrait des *Annales de l'Est*), p. 35 ; repris dans *Histoire de Lunéville*, 1900, p. 210. Cette synagogue, qui existe encore aujourd'hui (on a célébré en 1885 le centenaire de son inauguration), avait coûté aux Juifs plus de 40.000 livres, à ce qu'ils assuraient (*Mémoire pour les Juifs de Lunéville et de Sarguemines*, p. 8). A l'occasion de l'inauguration, Grégoire prononça un sermon... dans une église.

2. Chr. Pfister, *Histoire de Nancy*, III, 324. C'est aussi la synagogue actuelle, sauf agrandissements.

3. *Réflexions sur la régénération complète des Juifs en France*, p. 24-26.

4. Question posée par le juriste Lançon, *Recueil des lois, coutumes et usages observés par les Juifs de Metz* (Metz, 1786), préface.

mais qui montre qu'on était capable d'incliner parfois le droit rabbinique devant le droit français. Qu'en pensait Schweich ?

12. — *Qu'ils soient admis dans les Collèges et Universités.*

Cet article est plus intéressant ; il révèle chez les Juifs de Nancy un désir d'ascension intellectuelle et sociale, qui serait en même temps un rapprochement de la société chrétienne. De fait, les Juifs nancéens, riches pour la plupart, étaient, sinon tous cultivés, du moins assez « avancés ». L'avocat nancéen Thiéry fait entre eux et ceux de Metz un parallèle tout à leur honneur ; on ne s'étonne pas de « leur trouver quelquefois de la dignité dans le maintien, de la recherche dans les meubles et les vêtements, du goût même pour se procurer toutes les jouissances et les douceurs de la vie ». Ils « se sont montrés plus d'une fois jaloux de la considération publique et ont su la mériter et en jouir. Fiers d'être regardés comme des hommes, ils cherchent à lutter contre l'opprobre et le besoin [1]... » Ils devaient donc voir avec peine que les Universités leur fussent fermées par leurs statuts et les collèges par les mœurs, c'est-à-dire par les préjugés : c'était les repousser des professions libérales et du « monde ». Pour illustrer le portrait qu'il vient de faire des Juifs nancéens, Thiéry cite un cas qui pourrait ne pas être étranger à l'inspiration de notre article. « Déjà plusieurs membres d'une même famille se sont livrés avec succès à des arts qui exigent du talent. Un autre que des parents estimés, assez courageux pour oser braver leurs préjugés et les nôtres, avaient destiné à un des états les plus importants de la société, vient d'être admis à l'exercer. Ce qui est plus frappant encore, tous les Juifs de la Lorraine se sont joints à lui pour défendre leurs droits et appuyer ses réclamations : tous, au moment où nous avons béni cette loi sainte et douce qui paraît appeler tous les hommes à jouir en France des droits que partout ce titre leur accorde, tous se sont précipités aux pieds des tribunaux, tous demandaient qu'on brisât les liens honteux qui enchaînent leurs bras et qu'on substituât enfin dans leurs mains, aux instruments du vice, ceux de nos arts et de nos métiers [2]. » Parmi les jeunes gens qui commençaient alors à se distinguer, on peut citer le fils de Berr-Isaac Berr, Michel Berr [3], qui n'avait alors que dix-huit ans, son neveu

1. Thiéry, *Dissertation*, p. 64.

2. *Ibid.*, 64-65. La « loi sainte et douce » doit être l'édit de 1787, qui rendait l'état civil aux protestants et dont les Juifs ont essayé de profiter.

3. O. Terquem, dans sa biographie de Michel Berr, donne quelques détails sur l'éducation qu'il reçut (*Archives Israélites*, 1844, 110-111).

Jacob Berr, qui était déjà chirurgien (profession libre alors), mais qui ne put obtenir ses grades de médecine qu'en 1793, sur l'ordre des autorités [1], et Lion Goudchaux, qui, dans une lettre ouverte à l'abbé Maury, écrit en 1790 : « Je suis un adolescent que les soins paternels et ses propres sentiments portent à se soustraire à l'esclavage et au préjugé qui affligent la Nation juive [2]. » C'est l'élite de la génération qui se lève. Les Juifs sont encore exclus de la société politique et de la société tout court qu'il se forme déjà une aristocratie parmi eux. — Les Juifs « portugais », socialement émancipés, avaient formulé le même vœu en 1788 (15°).

13. — *Que désormais, avant de s'établir à Nancy, un Juif fasse preuve d'une propriété de dix mille livres, de trois mille livres pour s'établir dans les autres villes de la province et de douze cents livres pour les villages.*

Voilà où cette aristocratie apparaît dans un jour plutôt fâcheux. Elle voudrait instituer une sorte de régime censitaire et se débarrasser des pauvres. Le nombre des ménages tolérés en Lorraine avait été fixé en 1753 à cent quatre-vingts, établis dans des localités déterminées. « Un Juif, dit M. Pfister, ne pouvait même pas quitter sa résidence pour une autre où ses coreligionnaires étaient tolérés; ainsi un Juif de Boulay ne pouvait s'installer à Nancy s'il n'avait reçu une permission en règle. Il faut dire que les Juifs de Nancy rappelaient volontiers ce principe toutes les fois qu'il s'agissait d'écarter un concurrent ou un pauvre diable qu'ils auraient été obligés d'entretenir [3]. » Nous y voilà. Les Juifs de Nancy, qui formaient une quarantaine de ménages riches, ne voulaient pas s'attirer les « parents pauvres », tout comme les « Portugais » de Bordeaux n'avaient pas voulu des « Avignonnais ». Les parvenus de Nancy rejoignent ainsi les nobles de Bordeaux (18°). Mais pour avoir une norme fixe, ils réglaient, d'après la hiérarchie de l'argent, les localités auxquelles la fortune donnait droit. Si ce système avait prévalu, il se serait constitué des communautés riches, d'autres aisées, d'autres pauvres, et avec la richesse on aurait avancé en grade. L'avantage du système était que la province s'ouvrait tout de même plus largement à ceux qui avaient un magot ; on éloignait pour toujours les pauvres, les « indésirables ».

Cette réglementation est proposée par les Nancéens et dans leur intérêt. Tous les Juifs de la Lorraine formaient, en effet, depuis 1753,

1. Pfister, *op. cit.*, 327, note.
2. *Lettre du Sr Lion Goudchaux, Juif de Nancy, à M. l'abbé Maury...*, p. 4.
3. *Op. cit.*, 323-324.

une communauté ayant à sa tête trois syndics. Ceux-ci étaientpris à Nancy, où résidait aussi le rabbin de toute la province. Les autres villes finirent par se révolter contre cette tyrannie de Nancy et nous verrons bientôt se produire des efforts de décentralisation et de séparatisme. Mais comme ces efforts se manifesteront sous l'influence des premiers épisodes de la Révolution, qui leur imprimeront un caractère et une portée nouvelle, ils trouveront leur place dans la dernière partie de cette étude, où nous verrons comment le cahier que nous venons d'examiner a dû être remanié aussitôt que rédigé sous l'action des événements qui se précipitaient et des courants contraires qui agitaient les Juifs de France à ce moment critique.

On a pu remarquer, en effet, que ce cahier commun aux Juifs des trois provinces de l'Est, bien qu'il ait été compilé au commencement d'août 1789, ne se ressent pas encore des secousses révolutionnaires, précisément parce qu'il n'est que la réunion des trois cahiers provinciaux rédigés en juin et juillet. Nous avons déjà constaté que, sur les questions importantes, ces trois cahiers étaient d'accord et ils étaient d'accord pour demander non les droits civils, mais le droit civil[1], en outre du *statu quo* — un *statu quo* plus stable — au point de vue religieux. Comme presque tout le monde alors, les Juifs « allemands » protestaient contre des abus et voulaient garder leurs exceptions, tout comme les « Portugais » voulaient garder leurs privilèges. Les uns et les autres ne réclamaient que « les facultés du droit naturel » et ne s'élevaient que contre les « préjugés réprouvés par l'humanité et les abus condamnés par la politique » (l'intérêt social), comme disaient dans leur Mémoire les Juifs de Metz et comme les Juifs « portugais »... ne le disaient pas.

Berr-Isaac Berr, témoin aussi perspicace qu'acteur plein d'initiative, a fixé ce moment de la « politique » juive en expliquant dans quel état d'esprit les cahiers respectifs avaient été formés « selon la localité (particularités locales) et les besoins de chaque province » : « Trop heureux alors d'oser porter nos vœux aux pieds du trône, nous n'étendions pas nos vues à former des demandes d'une liberté absolue qui, à bien des égards, n'était pas encore accordée aux autres Français ; mais nous nous bornâmes à demander de sortir de l'esclavage dans lequel on nous tenait particulièrement et de conserver les faibles privilèges dont nous jouissions[2]. »

(*La fin prochainement.*) M. Liber.

1. Les droits civils sont ceux dont la jouissance est garantie par la loi à tout Français ; le droit civil est l'ensemble des lois qui règlent l'état des personnes, les biens et l'acquisition de la propriété.

2. *Lettre du Sr Berr-Isaac Berr... à Monseigneur l'évêque de Nancy*, p. 4.

NOTES ET MÉLANGES

NOTE SUR PSAUME XVII, 14 ET 11

Le verset de Ps., XVII, 14, est un des plus difficiles de la Bible. Les premiers mots :

ממתים ידך ה׳ ממתים מחלד

n'offrent aucun sens acceptable. Ce serait perdre son temps que de montrer l'inanité de toutes les tentatives faites pour les expliquer. Mais il ne sera pas absolument inutile d'étudier la version grecque de ce passage si obscur. Elle est ainsi conçue :

ἀπὸ ἐχθρῶν τῆς χειρός σου, κύριε, ἀπὸ ὀλίγων ἀπὸ γῆς.

« des ennemis de ta main, Seigneur, du petit nombre de la terre ».

Ces mots, dans la pensée du traducteur, sont le complément du verbe de l'hémistiche précédent : « Sauve mon âme » פלטה נפשי.

ἀπὸ ὀλίγων est une traduction absurde qui repose sur un contresens transparent : מתים a été rapproché de מתי מספר, qui signifie « gens en petit nombre ». Si donc le traducteur avait eu sous les yeux le même mot au commencement du verset, il n'aurait pas eu l'idée de le rendre par « ennemis ». D'où vient cette version ?

Pour avoir la clé du mystère il suffit de se reporter au verset 7 :

הפלה חסדיך מושיע חוסים ממתקוממים בימינך

« Fais éclater ta grâce, ô sauveur de ceux qui se réfugient [en toi], contre ceux qui s'élèvent contre ta droite. »

ממתים correspond à ממתקוממים et ידך à בימינך, et ces deux mots dépendent de « sauve mon âme », parallèle à 7 *b*.

Sans doute au verset 7 le traducteur se sert du mot ἀνεστηκότων « qui s'élèvent », et non du mot « ennemi », mais il a pu se relâcher

par la suite et rendre l'idée plutôt que le sens précis. Au ch. CXXXIX, 21, il rend justement le même mot par ἐχθροί[1].

Il faut reconnaitre que cette leçon serait assez plausible et résoudrait au moins une des difficultés que présente le verset.

Ce n'est pas le seul passage de ce Psaume où la version grecque paraît au premier abord déconcertante. Au verset 11, אשרנו, qui est d'ailleurs très obscur, est rendu par ἐκβάλλοντές με « ils me lancent ». C'est que le traducteur a vu dans ce mot un verbe, avec l'affixe pronominal de la première personne du singulier, et, lisant un ד au lieu du ר, confusion très fréquente, a donné à ce verbe le sens qu'il a en *araméen* שדא. Il a lu שדוני (ou אשדוני). Or, ici encore cette leçon se justifierait très aisément : שדוני עתה סבבוני serait le pendant du verset 9 :

מפני רשעים זר שדוני אויבי בנפש יקיפו עלי

ISRAEL LÉVI.

LES JUIFS DE XÉNÉPHYRIS

L'inscription qu'on va lire a été recueillie voici peu de temps, dans un champ de ruines appelé *Kom el Akhdar*, à quelques kilomètres au N.-E. de Abou el Matamir, au S.-O. de Damanhour (Basse-Égypte). La plaque de marbre où elle est gravée a été acquise pour le Musée d'Alexandrie ; elle vient d'être publiée avec un savant commentaire par le directeur de ce musée, M. Evaristo Breccia, dans la *Revue israélite d'Égypte* (nº 16, du 15 octobre 1912). Je ne crois pas pouvoir mieux répondre à la courtoisie de l'éditeur, qui m'a adressé un tirage à part de son article, qu'en faisant connaître à nos lecteurs le précieux petit document préservé grâce à ses soins et en ajoutant quelques observations aux siennes.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς
ἀδελφῆς καὶ βασιλίσσης Κλε-
οπάτρας τῆς γυναικὸς οἱ ἀπὸ

1. Là le mot hébreu a subi un autre accident : au lieu de מתקוממיך, il y a תקוממיך.

5 Ξενεφύρεος[1] Ἰουδαῖοι τὸν
πυλῶνα[2] τῆς προσευχῆς
προστάντων Θεοδώρου
καὶ Ἀχιλλίωνος.

« Au nom (*ou* : en l'honneur) du roi Ptolémée et de la reine Cléopâtre, sa sœur, et de la reine Cléopâtre, son épouse, les Juifs de Xénéphyris (ont consacré) le portail de la synagogue, étant présidents Théodore et Achillion. »

Le roi Ptolémée mentionné dans cette dédicace est, comme l'a bien vu M. Breccia, Ptolémée (VII) Evergète II (*vulgo :* Physcon) qui régna en Égypte une première fois, conjointement avec son frère aîné Philométor, de 170 à 163 av. J.-C., et une seconde fois, seul, de 145 à 116. Il épousa en 145 sa sœur Cléopâtre, puis, vers 143, sans répudier sa première femme, sa nièce, également appelée Cléopâtre. Comme notre dédicace mentionne à la fois les deux reines, la date s'en place nécessairement entre 143 et 116 avant Jésus-Christ.

L'intérêt principal de notre inscription est de nous faire connaître une nouvelle communauté juive en Basse-Égypte, qui vient s'ajouter à celles d'Alexandrie, de Schédia, de Léontopolis et d'Athribis. La ville de Xénéphyris, où cette communauté avait une synagogue, n'était pas, comme l'écrit M. Breccia, *affatto sconosciuta*. On lit dans le lexique géographique de Stéphane de Byzance : « Xénéphyris, bourgade de Libye près d'Alexandrie. Ethnique (nom des habitants) : Xénéphyrite, suivant l'usage de la contrée. » Il ne peut y avoir de doute sur l'identité des deux localités : les territoires de la Basse-Égypte situés à l'ouest de la branche de Rosette étaient souvent rangés par les anciens en Libye.

J'ai déjà fait remarquer, en commentant l'inscription de Schédia[3], que les Juifs d'Égypte avaient l'habitude, probablement intéressée, de placer leurs maisons de prière sous l'invocation et par conséquent sous la protection des souverains régnants. La nouvelle dédicace ne fait que confirmer cette observation, en nous montrant cette fois l'invocation s'appliquant, non à l'édifice tout entier, mais à une de ses parties, le portail ou peut-être le vestibule — πυλών a les deux sens — ajouté sans doute après coup. Déjà, d'ailleurs, la seconde inscription d'Athribis offrait une invo-

1. Et non Ξενεφύρεως.
2. Et non ΠΥΛΟΝΑ.
3. *Revue*, XLV, 161, suiv.

cation de ce genre à propos d'une exèdre ajoutée à la synagogue par deux bienfaiteurs [1].

La dédicace est faite par la communauté tout entière (οἱ Ἰουδαῖοι), mais, détail curieux et nouveau, on ajoute les noms de deux personnages ou magistrats de la Communauté qualifiés de προστάντες, « ceux qui sont à la tête ». Ce participe (comme ailleurs προεστῶτες) peut évidemment avoir un sens vague et désigner les fonctionnaires placés à la tête d'une collectivité, quel que soit leur titre spécial. Mais je suis plus disposé à croire qu'il est ici employé comme synonyme de προστάται. Garrucci et Schürer[2] ont traduit le προστάτης d'une épitaphe judéo-romaine par le mot « patron ». Sans discuter si cette interprétation convient à l'époque romaine, je crois pouvoir affirmer que les deux προστάντες de notre texte ne sont pas des *patrons*, mais les *chefs* élus de la communauté de Xénéphyris. On a fait remarquer avec raison que le terme προστάτης est presque toujours employé en Égypte pour désigner le chef d'une association religieuse et ne se rencontre guère en dehors de ce pays[3]. Il est tout naturel que les Juifs d'Égypte aient emprunté ce nom ou le participe équivalent à leurs voisins, mais, tandis que chez les païens, l'association, en règle générale sinon universelle, a un président unique, un seul προστάτης, nous voyons ici cette fonction exercée par deux titulaires associés.

L'un d'eux porte le nom banal de Théodore ; quant au nom de l'autre, Ἀχιλλίων, il manque dans le dictionnaire de Pape Benseler, mais il n'est pas sans exemple en Égypte. On le rencontre notamment trois fois à l'index des *Papyrus Amherst* de Grenfell et Hunt ; deux fois dans *Oxyrhynchus Papyri*, I, n° 54, et, sous la forme Αχιλλεων, dans *Pap. Tebtynis*, I, n° 103, l. 121. Dans le pap. 1157 v° du Musée Britannique (Kenyon, *Greek papyri in the Br. Museum*, III, p. 111) on sera dès lors tenté de restituer, col. 3, l. 14 : Αυρηλιοι Αχιλλι[ων. Si les Juifs répugnaient à composer leurs noms propres avec les noms des divinités païennes, ils n'éprouvaient pas, on le voit, le même scrupule à l'égard des héros de la mythologie.

THÉODORE REINACH.

1. Sal. Reinach, *Revue*, XVII, 235 suiv.
2. *Geschichte*, III (4e éd.), 89.
3. Poland, *Geschichte des griech. Vereinswesens*, p. 364.

ENCORE QUELQUES MOTS SUR LE SACRIFICE D'ISAAC [1]

I

Il n'est peut-être pas inutile de rechercher le motif qui a fait rattacher à la fête du Nouvel An des prières à caractère messianique.

On est tenté de le trouver dans le parallélisme de cette solennité, anniversaire de la création du monde, et de l'avènement du Messie, qui sera le signal d'une palingénésie générale, pendant et achèvement de l'œuvre des six jours. Mais, pour que ce rapprochement se fût imposé, il aurait fallu que cette date fût assignée au commencement de l'ère messianique. Or, il n'en est rien : on attendait le fils de David à Pâque ou à Souccot, mais aucunement à Rosch Haschana. Même R. Eliézer, qui assigne à l'arrivée du Messie ou, selon ses expressions, à la libération d'Israël le mois de Tischri [2], se garde bien de prononcer le nom de Rosch Haschana. Or, cette date, il la désigne expressément pour un certain nombre d'événements qui eurent lieu en ce jour [3]; mais quand il parle de l'affranchissement futur des Juifs, il dit simplement : Tischri [4]. Bien mieux, cette délivrance finale, qui aura lieu en Tischri, correspondra à celle de l'Égypte, qui arriva en Nissan : « En Nissan, les Israélites ont été délivrés et en Tischri, ils le seront à nouveau. » La sortie d'Égypte s'étant produite le 15 Nissan, on voit que R. Eliézer, en employant le nom du mois, n'entend pas par là désigner le premier de ce mois.

En outre, si Rosch Haschana avait dû être la date prédestinée de l'arrivée du Messie, il serait étrange que les prières messianiques de cette solennité n'eussent pas gardé le moindre souvenir de cette concordance.

Il faut donc chercher une autre solution du problème. A mon avis, c'est le rite caractéristique de Rosch Haschana, la sonnerie du Schofar, qui a donné naissance à ces prières messianiques. Elles sont l'interprétation d'un usage qui réclamait justement une interprétation, parce que l'Écriture a négligé de l'expliquer. En un temps où l'attente du Messie enfiévrait les esprits, provoquant

1. Voir *Revue*, t. LXIV, p. 161.
2. *Rosch Haschana*, 11 *a-b*.
3. בראש השנה נפקדה שרה רחל ולאה, בר"ה יצא יוסף מבית האסורים, בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.
4. בניסן נגאלו ובתשרי עתידין ליגאל.

l'éclosion d'apocalypses et de mouvements séditieux, il était naturel que le cor du Nouvel An fît penser au grand cor qui ralliera les Israélites dispersés et donnera le signal de l'inauguration de l'ère nouvelle. Le Schemoné Esré, qui a été composé avant la destruction du Temple, met déjà en relation le schofar avec ces temps annoncés par les prophètes.

Rosch Haschana, en vertu de ce rite, paraissait donc le jour propice pour de telles prières, de même que, par exemple, Souccot pour la demande de la pluie, laquelle n'était aucunement sollicitée pour le jour même, mais pour la saison convenable.

II

Pourquoi la liturgie et la prédication juives ont-elles fait au sacrifice d'Isaac le sort que l'on sait, et pourquoi l'acte de foi accompli alors par Abraham a-t-il été jugé digne d'exercer pour l'avenir une vertu propitiatoire et même expiatoire ? Est-ce à cause de la grandeur tragique de la scène ? Ce n'est pas impossible, mais on aurait pu tout aussi bien, à l'exemple d'Isaïe, faire du martyre, non d'un homme, mais du peuple d'Israël tout entier le gage de cette expiation. C'est, d'ailleurs, ce qu'ont fait les poètes synagogaux au moyen âge.

En pareille matière, c'est à l'Écriture qu'il faut demander des lumières car c'est l'Écriture qui inspirait liturgistes comme prédicateurs.

Or, voici ce qu'elle nous révèle. Le choix d'Israël pour devenir le peuple de Dieu, le possesseur légal du pays de Chanaan et le canal des bénédictions divines pour toutes les familles de la terre n'est pas toujours motivé avec la précision dogmatique qu'on attendrait. Le plus souvent cette élection est une grâce, un don gratuit, ou, si ce n'est pas une faveur arbitraire, les mérites qui la justifient sont sous-entendus, qu'il s'agisse des patriarches — et spécialement du premier en date, Abraham — ou du peuple d'Israël [1]. Pour les prophètes, une telle conception était un artifice oratoire très puissant : la grâce divine ne rendait que plus noire l'ingratitude de la nation. Malachie appuie sur cette pensée. Dieu, dit-il, n'avait pas de raison d'aimer moins Esaü que Jacob, et cependant

1. Pour Abraham, voir Gen., 12, 1 et s.; 13, 14 et s.; 15, 5 et 18 ; 26, 3 et s., 24 ; 28, 4, 13 et s.; 35, 11 ; pour les patriarches en général, Deut., 4, 37 ; 10, 15, etc.; pour le peuple, Deut., 4, 7 ; 7, 6 ; 14, 2 ; Isaïe, 44, 1, 8 ; Ez., 20, 5 ; Ps., 33, 12 ; 135, 4, etc.

il lui a préféré Jacob. A quoi certains Juifs du temps répondaient : « Par quoi Dieu nous a-t-il montré cet amour? »

Cette apparence de caprice de la part de Dieu a par la suite semblé si choquante aux rabbins que le Midrasch, dont l'objet essentiel est la justification de Dieu, s'est ingénié à faire ressortir les qualités d'Abraham, qui a été le père des croyants, en s'élevant de lui-même à la notion du vrai Dieu.

Les seules fois où l'Écriture établit une relation, de cause à effet, entre les mérites du patriarche et les promesses que Dieu lui fait sont les suivantes.

Dans la Genèse, ch. 17, 1-2, il est dit : « Abraham étant âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, le Seigneur lui apparut et lui dit : « Je suis le Dieu Schaddaï, marche devant moi et sois intègre, et je mettrai mon alliance entre moi et toi, et je te multiplierai extrêmement. »

Mais, tout de suite après, Dieu contracte cette alliance avec Abraham et sa postérité, non en récompense de ses vertus, mais à la condition que lui et ses descendants se soumettent aux conditions de l'alliance, en acceptant le signe de l'alliance, la circoncision.

Au ch. 18, 17-19, le texte est encore moins net : « Or le Seigneur dit : Tairai-je à Abraham ce que je veux faire? Abraham ne doit-il pas devenir une nation grande et puissante et par lui ne doivent-elles pas être bénies, toutes les nations de la terre? Car je l'ai distingué pour qu'il prescrive à ses enfants et à sa maison après lui d'observer la voie du Seigneur en pratiquant la vertu et la justice, afin que le Seigneur accomplisse sur Abraham ce qu'il a déclaré à son égard. » Ici encore la vocation d'Abraham est due, non au passé, mais à l'avenir.

C'est à propos de la présence d'Isaac en Chanaan que la promesse divine faite à Abraham se justifie (Gen., 26, 2-5) : « Le Seigneur lui apparut et dit : « Ne descends pas en Égypte, fixe ta demeure dans le pays que je te désignerai. Arrête-toi dans ce pays-ci, je serai avec toi et je te bénirai ; car à toi et à ta postérité je donnerai toutes ces contrées, accomplissant ainsi le serment que j'ai fait à ton père Abraham. Je multiplierai ta race comme les astres du ciel ; je lui donnerai toutes ces régions et en ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, en récompense de ce qu'Abraham a écouté ma voix et suivi mon ordonnance, exécutant mes préceptes, mes lois et mes doctrines. »

Mais si ce passage est plus explicite, les causes de la prédilection divine ont le tort d'être trop générales pour avoir frappé l'imagination des lecteurs.

Que si maintenant nous examinons les cas où le souvenir des patriarches est invoqué pour fléchir la colère de Dieu contre son peuple, nous constaterons le même vague. Quand Moïse demande au Seigneur de se rappeler Abraham, Isaac et Jacob, c'est surtout pour lui remémorer le serment qu'il leur a fait : « Reviens de ton irritation et révoque la calamité qui menace ton peuple. Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, tes serviteurs, à qui tu as juré par toi-même leur disant : Je ferai votre postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel, et tout ce pays que j'ai désigné, je le donnerai à votre postérité, qui le possèdera pour toujours » (Ex., 32, 12-13). Dans cette prière, seuls les mots *tes serviteurs* peuvent faire allusion au motif du serment ou de l'invocation du souvenir des patriarches.

Dans Deut., 9, 27, l'allusion est peut-être plus certaine : « Souviens-toi de tes serviteurs Abraham, Isaac et Jacob et ne fais pas attention à la dureté de ce peuple, à ses vices et à ses péchés. » Mais la précision fait encore défaut.

En face de tous ces textes de l'Écriture plaçons maintenant le récit de la scène du Moria. Après la narration émouvante du sacrifice interrompu par l'ange de Dieu viennent ces mots : « L'ange du Seigneur appela une seconde fois Abraham du haut du ciel et dit : « Je jure par moi-même que *parce que tu as agi ainsi, parce que tu n'as pas épargné ton enfant, ton fils unique*, je te comblerai de mes faveurs ; je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel et comme le sable du rivage de la mer, et ta postérité conquerra les portes de ses ennemis. Et toutes les nations de la terre seront bénies par ta postérité en récompense de ce que tu as obéi à ma voix » (Gen., 22, 15-18).

Le contraste est frappant et met en pleine lumière le mérite d'Abraham et la répercussion de ce mérite sur l'avenir. La scène du Moria avait tout ce qu'il fallait pour symboliser le זכות אבות, 'influence des vertus des ancêtres sur le sort de leurs descendants. Reprenant à leur compte la prière de Moïse, les liturgistes, plus explicites, ont insisté sur les raisons pour Dieu de compter aux enfants d'Abraham le bénéfice de son sacrifice, preuve incomparable d'amour et de fidélité. Peut-être même trouve-t-on déjà dans l'Écriture la trace de cette idée. Quand les Lévites dans Néhémie, 9, 7, disent : « Tu as reconnu son cœur *fidèle* et as contracté alliance avec lui », ils pensent sans doute à la Akèda. Dans le Livre des Jubilés, c'est la Akèda surtout qui doit attester la « fidélité » d'Abraham.

C'est donc l'Écriture elle-même qui a signalé la scène du Moria aux liturgistes ainsi qu'aux prédicateurs.

III

Le sacrifice d'Isaac a fait le sujet d'une poésie qui est entrée dans le *Mahzor Vitry*[1]. C'est une composition en araméen, avec acrostiche alphabétique, qu'on chantait à la fête de la Pentecôte, pour illustrer la récitation du Décalogue. C'est vraisemblablement en France et en Allemagne que ce morceau a été adopté pour servir au culte synagogal. Sa présence dans le Mahzor Vitry atteste son existence au XIIe siècle. Cette poésie ne manque pas d'émotion ; elle en aurait même plus si l'auteur n'avait pas été gêné par les exigences de l'acrostiche. De là aussi le décousu qui s'y montre. Ce qui, au point de vue de l'histoire de la Akèda, est intéressant, c'est l'insistance avec laquelle le mérite d'Isaac est mis en saillie. La personnalité d'Abraham disparaît presque. C'est, non seulement avec le consentement, mais encore grâce aux instances d'Isaac que doit avoir lieu le sacrifice.

Tous les éléments de cette composition sont empruntés à des Midraschim antérieurs, mais enjolivés ; on en trouvera les sources dans mon travail sur le sacrifice d'Isaac[2].

Voici la traduction de cette poésie :

Isaac dit à Abraham, son père : « Qu'il est beau l'autel que tu as édifié pour moi, mon père ! Vite, étends la main, prends ton couteau pendant que j'adresse au Seigneur ma prière. Découvre ton bras, ceins tes reins et sois comme celui qui prépare un festin de noces pour son fils. Voilà le jour où l'on dira : « Le père n'a pas eu pitié de son fils, et le fils n'a pas protesté. » Comment iras-tu annoncer la nouvelle à Sara, ma mère ? Comment te sépareras-tu de moi et retourneras-tu à la maison ? »

Puis Isaac embrassa son père et lui fit ces recommandations : « Verse mon sang sur l'autel, réunis mes cendres et porte-les à ma mère. Vie et mort, tout est dans la main du Maître du monde. Je lui rends grâces de m'avoir choisi. Heureux es-tu mon père ! Car on dira que j'ai été l'hostie du Roi vivant. Que ta colère l'emporte sur ta tendresse, mon père, et sois comme celui qui n'a pas pitié de son fils ; comme un homme cruel, prends ton couteau, égorge-moi sans me rendre impropre au sacrifice. Il ne sera pas dit que je t'aurai retardé, car je ne ferai pas de résistance. » « Pourquoi pleures-tu », dit Isaac à son père ? Je suis heureux d'avoir été élu par le Seigneur entre tout le monde. Ma mère se réjouira que nous soyons partis l'un et l'autre de grand cœur. Donne-moi ton couteau que je l'éprouve, car, je t'en prie, ne me rends pas impropre au sacrifice.

1. C'est M. Liber qui me l'a signalée
2. *Revue*, LXIV, p. 169 et s.

Mes yeux voient les bois préparés, le feu allumé pour mon holocauste. Ouvre la bouche et dis la bénédiction, que je l'entende et réponde : Amen ». Abraham se rendit à ces paroles ; il prit le couteau pour l'égorger. Alors les anges se mirent à intercéder auprès de leur Maître : « Nous t'en conjurons, pitié pour l'enfant ! Nous invoquons la tendresse de son père, l'homme dont nous avons mangé le sel dans sa maison. Dieu dit à Isaac : « Ne crains pas, mon enfant ; je suis le Sauveur et je te sauve. » Puissant est notre Dieu et puissantes ses œuvres. Il n'en est pas d'autre comme lui ni qui lui ressemble.

Cette poésie fait l'objet d'un commentaire dans le même recueil, § 294, p. 330. A propos des premiers mots, le commentateur ajoute : « Quelle prière disait Isaac ? Maître du monde, fais que ma graisse, mon sang et mes muscles aient la même efficacité que tous les sacrifices que tes enfants offriront sur cet autel. Lorsque tes enfants auront péché par mégarde ou volontairement et qu'ils feront pénitence, accueille leur repentir. Que s'ils ont mérité de périr, souviens-toi de moi et prends pitié de tes enfants. » Aussitôt il se rendit près de son père, qu'il trouva occupé à la préparation de son sacrifice, et l'un et l'autre se réjouirent. Telle est la agada que mon maître m'a rapportée. »

ISRAEL LÉVI.

L'IMAGE כמין כי

On sait que la Mischna et les deux Talmuds emploient souvent les lettres de l'alphabet grec pour désigner la forme de certains objets ou de certains gestes. Ainsi, on peut lire le passage suivant dans le Talmud : « On procède à l'onction des rois en leur versant l'huile sous forme de couronne, et aux grands-prêtres sous forme de כי. Que faut il entendre par là ? C'est, répond R. Menasia b. Gada, une forme semblable au כף (κάππα) grec, c'est-à-dire on versait sur la tête d'Aron l'huile qui, coulant d'un côté et de l'autre, s'épanchait sur la barbe comme deux gouttes perlées [1]. » Au sujet de ce procédé, des avis divers sont émis ; mais la divergence ne porte que sur le point de savoir si l'on humecte d'abord la tête, ou d'abord les sourcils, non sur le mode de jonction entre la tête et les sourcils, procédé sans doute déterminé par la figure en question.

1. *Horaïot*, 12 *a* ; *Keritot*, 5 *b* ; *Menahot*, 75 *a*.

Nous allons voir ce que les savants anciens et modernes ont tour à tour dit à ce sujet.

Le passage talmudique est reproduit par le dictionnaire rabbinique de Nathan b. Yehiel, qui illustre l'explication par une figure (omise dans les éditions ordinaires et dans l'Abrégé, כ' ערוך הקצר).

L'*Aruch completum*, de Kohut, reproduit, d'après le manuscrit 60 de la Bibliothèque impériale de Vienne, une figure donnée à ce mot כי, figure qui ne ressemble à aucun caractère alphabétique, mais à une fleur de lys ou au trèfle à trois feuilles, dont la tige est couchée horizontalement [1].

D'autre part, les commentaires de Raschi sur les trois passages où le Talmud emploie la dite forme, diffèrent entre eux. Première explication : « On commençait par enduire d'huile les sourcils, avec le doigt, que l'on passait sur la tête, jusqu'à la nuque, en suivant une ligne ayant la forme du כף grec (K), ainsi ם [2] » (une sorte de ם à l'envers). — Seconde explication : « Le כי est une lettre grecque ainsi faite : Ω. On versait l'huile sur la tête, ensuite entre les sourcils ; puis on rejoignait ces lignes par un trait du doigt que l'on passait sur la tête, jusqu'à la nuque, en suivant le front ». — Troisième explication : « En notre langue, *leur* כף est appelé כי ; on prenait de l'huile avec le doigt en forme de כי grec [3]. » Ce n'est pas tout, car dans son Commentaire sur Exode, XXIX, 2, Raschi explique l'onction sacerdotale selon la tradition talmudique, et il rappelle que la ligne suivie alors prenait la forme du נ courbé.

Ces variations prouvent la perplexité du célèbre exégète en présence de ce texte. On se demande s'il l'avait bien compris, et ce n'est pas diminuer le mérite de Raschi que de reléguer sa science du grec dans le domaine de la légende, au même titre que son prétendu voyage en Grèce [4].

L'édition du Talmud de Moïse Landau (Prague, 1842, in-8°) termine la seconde glose de Raschi (sur *Keritot*, 5 *b*) par cette figure : , tandis qu'à la même place, l'édition moderne de Vienne a un *oméga* majuscule : Ω.

La même image, כמין כי, est invoquée trois fois dans la Mischna : *Zebahim*, X, 8 ; *Menahot*, VI (VII), 3 ; *Kélim*, XX, 7. Sur ce dernier

1. Cette figure, observe M. Th. Reinach, fait penser au ψ.

2. On est étonné de ce que, dans ses *Variæ lectiones* sur *Horaïot*, 12 *a*, Raphaël Rabbinowicz constate l'absence de la figure dans Raschi. Les mots כמין כי manquent dans le manuscrit de Munich.

3. Ici pas de figure.

4. Cf. *R. E. J.*, I, 141.

passage, le commentaire de R. Simson de Sens dit ceci : « Selon l'explication du Gaon [1] et de l'*Aroukh*, c'est le כף grec, ayant cette forme : Γ. » Une note à ce propos, dans l'édition Landau, dit avec raison que cette figure est fautive, mais qu'elle est donnée exactement dans le *Yad Hazaka* de Maïmonide [2]. Si l'on consulte ce dernier, on verra que son commentaire sur la Mischna de *Menahot* (rappelé seulement, כמו שביארנו, dans *Kélim*) a la figure C. Des deux manuscrits de ce commentaire qui sont à la Bibliothèque nationale de Paris, le n° 329 n'a pas de figure ; le n° 330 a bien un C, dont la ligne supérieure et l'inférieure se prolongent à droite. Ne s'expliquant pas la disposition de cette figure, les éditeurs de Maïmonide l'ont retournée, en forme de כ.

C'est seulement au XVIIe siècle que, pour la première fois, Benjamin Moussafia donne la transcription littérale du כי, dans ses additions à l'*Aroukh* : « C'est, dit-il, la vingt-deuxième lettre de l'alphabet grec, composée de deux lignes obliques, באלכסון, qui au milieu se coupent en diagonale. » Il ne paraît pas avoir consulté ses prédécesseurs.

Pourtant, Obadia de Bertinoro, commentant la Mischna de *Menahot* (VI, 3), suit la seconde des explications précitées, fournies par Raschi, et il s'arrête à la forme du ט ; tandis qu'ensuite il ajoute ceci : « C'est l'écartement entre l'index et le pouce de la main gauche, ainsi figuré : C » Voilà qui est précis.

Dans les temps modernes, Israël Lipschutz a repris la question, en expliquant une Mischna de *Zebahim* (X, 8), qui dit : « Le reste d'huile réparti dans le parvis du Temple provient des offrandes de gâteaux aux Cohanim. » Le commentateur s'exprime ainsi (note 37) : « On donne seulement l'onction au grand-prêtre dans la forme du כי grec ; c'est, selon Raschi sur *Menahot*, un כ. Les Tossafot [3] au nom du *Aroukh* disent que c'est un Λ ; selon Obadia de Bertinoro, c'est un ט. Selon Raschi sur l'Exode (XXIX, 2), c'est un נ recourbé (médial). Mais Maïmonide dans le *Yad Hazaka* dit que c'est un X. Il y a lieu d'adopter cet avis ; car dans l'alphabet grec la vingt-deuxième lettre a la forme X, appelée כי, ou כ adouci (aspiré) ; seulement, comme en hébreu les lettres בגד כפת, en tête des mots, ont un daguesch, il a fallu déterminer ce qu'est le כף grec pour indiquer une lettre aspirée. »

« Ceci est contraire, dit encore Lipschutz, à l'avis des Tossafot

1. On sait que le Gaon anonyme est généralement Saadia ; mais où en a-t-il parlé ?
2. Livre VII, *Aboda*, sect. כלי המקדש, I, 9.
3. Sans indication du passage invoqué.

Yom Tob[1] (*alias* Lippmann Heller) : cet auteur dit, en commentant la Mischna de *Menahot* et celle de *Kélim*, avoir reconnu la lettre en question sous la forme Π, la seizième lettre du grand alphabet grec (majuscule), et sous la forme υ du petit alphabet grec (minuscule), conformément à l'avis de Bertinoro. Or, tout cela n'est pas exact ; car la seizième lettre est פי, tandis que le signe invoqué a en effet la forme du ט, qu'en grec on nomme *Ipsilon* Pourquoi alors nos sages l'auraient-ils nommée כי ? C'est donc que nous avions raison de rappeler la forme X. »

L'embarras de Mendelssohn à ce sujet, dans son commentaire (ביאור) sur l'Exode, XXIX, 2, n'est pas moins frappant. Il constate que « deux manuscrits de Raschi, sur ce verset, comme les éditions du Talmud au susdit passage de *Keritot*, ont la forme Ω ; ce qui répond, dit-il, au Π, et n'est pas כי ; c'est que Raschi avait adopté la forme du נ, sauf à supposer le prolongement d'une haste à droite, tandis que pour Maïmonide les éditeurs ont admis la forme du X romain. Il se peut que la forme primitive ait été changée, et que ce soit un dérivé de la lettre Ξ » !

Même hésitation dans l'*Aruch completum* d'Alex. Kohut[2]. Il pense que Nathan b. Yehiel avait en vue la vingtième lettre de l'alphabet grec, l'Υ, et, après avoir noté les opinions divergentes à ce sujet, il conclut qu'il y a similitude entre Υ et X, parce que le υ (minuscule grecque) est une aspirante, *Hauchlaut*, קרוב למבטא של כי, « se rapprochant de l'énonciation du X ». Au préalable, il propose de corriger כי en פי, Π, dans tous les passages précités de la Mischna et du Talmud. En vain, Immanuel Deutsch, de Sohrau[3], a supposé que Maïmonide avait dessiné un X, pour éviter toute erreur ; on ne trouve ce signe, ni dans les manuscrits (autant que nous avons pu en consulter), ni dans les éditions. A peine pourra-t-on noter que l'édition du Talmud d'Amsterdam n'a pas de figure pour l'explication de Raschi sur le premier passage (celui de *Horaïot*), et que, pour celle du second passage (*Keritot*), elle a deux parenthèses adossées :)(. — S. Krauss mentionne deux fois le mot כי[4], et ne fait pas état du premier texte talmudique, qui a l'expression כף יוונית : il le traite de « corrumpirt[5] ».

1. Il insiste sur les divergences d'avis à ce sujet, sans paraître avoir compris quelle lettre désigne le כ « retourné », ignorant le C.

2. T. IV, p. 216 *b* à 217 *a*.

3. Dans le *Jüd. Literaturblatt* de Rahmer (*Beilage* de l'*Isr. Wochenschrift*, 1878, Magdebourg, t. VII, p. 135).

4. La partie grammaticale (I, 12 et 40) dit : כי = X, et le lexique (II, *s. v.*) se contente de mentionner les passages talmudiques.

5. Il faut reconnaître que cet avis est confirmé par un ms. de la Bibliothèque nat., hébreu n° 1337, qui a (f. 210 *a*) כי, non כף.

Ne semble-t-il pas, au contraire, ressortir de la longue revue des différentes opinions sur la question que le premier texte talmudique est le meilleur ? Ne peut-on pas admettre qu'il s'agissait d'une figure en forme de K, placée non verticalement, mais horizontalement ? De la grande ligne droite horizontale, qui suivait le front du grand-prêtre oint, partent deux lignes plus courtes rejoignant les sourcils.

Si, à titre d'hypothèse, cet avis est admissible, on proposera de simplifier chaque mention de la forme כי en כ׳ = K, correspondant au C latin, que plusieurs commentateurs ont adopté.

Moïse Schwab.

DEUX INSCRIPTIONS HÉBRAIQUES

I

D'une expédition d'exploration et de fouilles en Égypte, faite dans les premiers mois de l'année 1912, le capitaine Raymond Weill a rapporté un grand nombre d'objets qui sont mis présentement sous les yeux du public, dans une salle spéciale du Musée Guimet, à Paris. Ces objets forment trois séries, et parmi ceux de la seconde série, provenant d'une localité sise en Moyenne-Égypte, appelée Zaouiet el-Maietin, ou *Kom el Ahmar* (la butte rouge), se trouve un tesson en terre cuite (rose gris), d'environ 20 centimètres carrés, avec inscription sémitique de cinq lignes à l'encre noire[1]. C'est un de ces fragments de pot rond, utilisés jadis — comme on sait — pour y inscrire le nom de ceux que l'on bannissait de la Grèce par l' « ostracisme » et qui servirent plus tard, dans tout l'empire romain, à constituer une sorte de bordereau. Le présent *ostracon* contient neuf noms araméens, dont le premier est A... bar Todos. A côté de chaque nom figure le montant du versement, qui varie entre ||| מ׳ et |||| מ׳, « 3 ou 4 *Mines* » ; car nous pensons que le מ est l'initiale du mot hébreu מנה, équivalent à un nombre plus ou moins grand de sicles. S'agit-il d'offrandes facultatives, volontaires, ou de contributions imposées ? Nous l'ignorons, et c'est à peine si les caractères de cette écriture, assez semblables à ceux des papyrus araméens, permettent de supposer une époque peu antérieure à l'ère chrétienne.

1. C'est le n° 138 de la série K, dans la vitrine de droite, devant les fenêtres.

Un autre petit texte rapporté par M. Weill, placé dans cette même collection [1], intéresse plus directement les études juives. C'est une stèle funéraire en marbre blanc, trop petite pour être une pierre tombale, puisqu'elle n'a guère que 20 centimètres en hauteur, sur environ 15 centimètres en largeur ; elle a été acquise dans la grande ville moderne de Minieh, en Haute-Égypte. Elle contient les lignes suivantes :

הילא בן	Hila fils d'
אפרים תנוח	Ephraïm. Son être
נפשו בצרור	repose dans le faisceau
החיים נשמתו	de vie ; son âme,
לחיי עולם	pour la vie éternelle.

Les caractères carrés à peine gravés, sans grande profondeur, paraissent appartenir au haut moyen âge. Les hastes des lettres à gauche et les barres horizontales du bas sont plus longues que le corps même des lettres. La ligne supérieure des lettres ה et ח dépasse les jambages de gauche. Dans l'א, la haste gauche forme, à l'extrémité supérieure de l'oblique médiale, un angle aigu [2]. Le ש n'a pas de base horizontale : c'est un trident pointu en bas. D'ailleurs, nos lecteurs peuvent voir dans la *Revue* [3] des caractères semblables, qui se trouvent sur des stèles découvertes dans le voisinage de La Coruña, province de Galice (Espagne), près d'un petit ruisseau appelé encore aujourd'hui *arroyo de los Judios*. Les trois courtes épitaphes trouvées là ont été publiées en fac-similia par Isidore Loeb.

La rédaction du texte est assez singulière. Le premier mot, qui donne le nom du défunt *ex abrupto* (sans formule préalable de *ci-gît*), ne se rencontre pas là pour la première fois, car le Talmud de Jérusalem (*Ketoubot*, 31 *c*) le mentionne trois fois, avec l'orthographe הילא, adoptée ici.

La formule d'eulogie qui suit les noms propres (du défunt et de son père) se retrouve dans une épitaphe en Espagne, sur les bords de la rivière de Las Pozas (province de Saragosse), à l'ouest de Calâtayud [4], sauf qu'ici elle contient en plus le mot נשמתו, superflu.

1. Dans une vitrine contre le mur de gauche, au-dessous du casier aux 400 figurines, sans numéro, ne figurant pas au Catalogue.

2. A la seconde ligne, le נ a une tête si allongée obliquement, qu'il ressemble à un ל.

3. T. VI. 1882, p. 118-119. Les épitaphes qui contiennent de telles lettres sont reproduites dans le « Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne » (*Archives des missions*, 1907, p. 16-17).

4. *Boletin de la R. Academia de Historia*, XII, 17 et s.; *R. E. J.*, XVI, 274-5.

Bien que l'épitaphe soit fâcheusement dépourvue de date, elle est évidemment complète, puisqu'au-dessous des cinq lignes du texte, après une barre horizontale en travers de toute la largeur de la pierre, on distingue les traces d'un dessin, triangles et losanges coloriés, aux vestiges verts et roses.

II

Jusqu'à présent, on croyait perdu (comme tant d'autres) l'original d'une épitaphe tracée autrefois à Tolède, dont on ne possédait que deux copies peu correctes[1]; l'une se trouve dans le manuscrit *Polygraphia gothico-espanola*, de Don Franc. Javier Santiago Palomares (à la Bibliothèque nationale de Madrid), l'autre dans un volume coté Gg 106 (maintenant à la Bibliothèque de Tolède, n° 1428). D'après ces copies, feu notre collègue Hartwig Derenbourg avait tenté de reconstituer ce texte, de le compléter et de le traduire[2]. Auparavant, une notice avait été consacrée à ce sujet par notre excellent collaborateur, le R. P. Fidel Fita[3], qui a rendu les plus grands services à l'épigraphie hébraïque en Espagne, par ses lectures et communications à la R. Académie d'Histoire, dont il est maintenant le directeur.

Mais voici que ce savant, par un avis de M. Castaños, président de la Commission des monuments historiques à Tolède, vient de recevoir la nouvelle que l'original a été heureusement retrouvé, et M. Fita a bien voulu nous communiquer l'estampage de cette inscription. Elle est tracée sur un bloc de granit encastré dans le parement de la façade d'une vieille maison de Tolède, qui jadis appartenait aux religieux de l'ordre des Trastamaros. C'est aujourd'hui le *Corral* de don Diego, sur la petite place appelée « Barrio Rey ». La pierre est sise à deux *varas* du sol. Brisée du haut en bas à droite, elle forme un rectangle ayant encore une largeur de 63 centimètres sur une hauteur de 37 centimètres, et offrant les trois lignes suivantes, en grand caractères carrés soigneusement exécutés :

...(?) בן] יוסף אלנקאוה נפטר
(?) שנ]ה ולפניו להורות הלך
נכנ]ס ויצא בשלום

1. *Rapport* précité, p. 269-272.
2. *Notes critiques sur les mss. arabes de la Bibliothèque nationale de Madrid* (Paris, 1904), p. 49.
3. *Boletin*, t. XI, 1887, p. 446.

...? fils de] Josef Al Nekaouah, décédé
...? ans] et devant lui pour montrer la voie il a marché.
[Il est entré] et sorti en paix.

Ligne 1. La lacune à droite contenait évidemment le prénom du défunt. C'était peut-être le fils cadet, nommé Israël, mort jeune; tandis que le fils aîné de Josef Al-N'Kaouah est mort très âgé [1].

Le nom de cette famille est diversement orthographié. Tantôt il est écrit [2], comme ici : נקאוה, tantôt [3] : נאקוה Nous pouvons départager les parties : l'orthographe נקאוה doit l'emporter, car un des descendants de cette famille, décédé à Alger en 1904, nous écrivait, en signant son nom אנקאוא, et en français : David ben Abraham N'Kaoua. Le nom de son père est écrit (avec une légère erreur d'impression) אלנקאר, sur le titre et dans la préface d'un « Petit Mahzor » d'Algérie pour les solennités de Rosch Haschana et de Kippour (Livourne, 1882, in-8°).

Ligne 2. En tête, à l'instar d'autres stèles pour de jeunes morts, a dû se trouver l'âge du décédé : בן..שנה, mots dont la dernière lettre, le ה, subsiste ici. Les trois mots suivants nous laissent perplexe : quel enseignement (להורות) a été fourni par le défunt? — Le dernier mot, à vrai dire, est écrit נולך, forme impossible : il n'y a pas de passif du verbe neutre הלך « marcher ». Le ה a-t-il dégénéré en נו? Peut-être.

Ligne 4. Grâce à la finale ס, qui subsiste du premier mot perdu, il est aisé de reconstituer le mot [נכנ]ס, complément suggéré par un passage connu du Talmud [4]. Il est dit de R. Akiba qu'il « entra en paix (dans le Paradis de la science) et en sortit en paix ». La présente rédaction ne s'éloigne guère des formules fréquentes en style funéraire, pour décrire le passage de la vie terrestre à la vie céleste, tandis que le talmudiste vise la sérénité religieuse d'un rabbin, maintenue en face d'un sceptique; pour R. Akiba, la lutte entre la foi et la science eut une issue heureuse, et il en fut sans doute de même pour le défunt en question ici.

Il est regrettable que la présente épitaphe ne porte pas de date; mais, par plusieurs autres stèles funéraires, concernant des membres de cette famille, on sait qu'ils vécurent et moururent au XIVe siècle.

MOÏSE SCHWAB.

1. Son épitaphe a été publiée par S. D. Luzzatto, *Abné Zikaron*, n° 31. Cf. *Rapport* précité, n° 38, p. 323 (95).
2. Luzzatto, nos 28 et 30; *Rapport*, nos 35 et 54.
3. Luzzatto, nos 25, 31, 32; *Rapport*, nos 38, 43, 70.
4. Jérus., *Haghiga*, II, 1.

DEUX NOUVEAUX DOCUMENTS SUR DONA GRACIA NASSY

L'histoire de Dona Gracia Nassy est étroitement liée à celle de Joseph Nassy, duc de Naxos, dont j'ai parlé dans le numéro précédent de cette Revue. Depuis, je suis entré en possession de deux nouveaux documents sur Dona Gracia [1], que je dois, comme les documents déjà publiés sur Joseph Nassy, à mon excellent ami Salih Safvet bey, capitaine de frégate de l'état-major de la marine impériale et membre de l'Institut ottoman d'histoire.

On a beaucoup écrit sur les différents noms de Gracia. On lui a attribué le nom chrétien de Brianda [2]. Graetz conteste ce nom ; il y voit une lecture fautive de Mendezia [3]. Les ambassadeurs français la désignaient, lorsqu'elle était encore à Venise et à Ferrare, sous le nom de Mende, ou la Mende portugaloise [4].

D'après plusieurs historiens, Graetz entre autres, l'ancienne Marrane changea son nom de Gracia Mendes en celui de Gracia Nassy, dès son arrivée à Constantinople. Il est malaisé de savoir la vérité, car, à en croire Joseph Cohen [5], elle s'appelait Béatrice, lorsqu'en 1556, elle intervint auprès de Suleyman le Magnifique, en faveur des Marranes emprisonnés à Ancône par le pape Paul IV.

Dans un de mes deux nouveaux documents officiels turcs, elle est appelée Señora Gracia Nassy [6], nom qu'elle conserva jusqu'à sa mort [7].

Ces deux documents, qui portent la date du 20 janvier 1565, attestent que Gracia est toujours demeurée à la tête de la maison de banque Mendes-Nassy, que toute sa correspondance, voire sa correspondance officielle avec le gouvernement turc, se faisait en son propre nom.

Dans la lettre que Suleyman le Magnifique envoya à Charles IX pour lui réclamer le payement de la somme que la France devait à

1. Ils sont extraits des Archives de la Sublime Porte. Ils sont rédigés en turc.

2. Voir Informationi Manuscripti Italiani, f°, n° 26, pièce 13 (sans date). Les manuscrits se trouvent à la Bibliothèque royale de Berlin.

3. *Gesch. der Juden*, t. IX, note, p. LVIII, 6.

4. Charrière, *Négociations de la France*, II, p. 101.

5. Voir *Emek Habacha*, p. 117 : ובקונסטאנטינופולי אשה גדולה מיתר האנוסים ביאטריצי שמה ותלך אל שולימאן המלך ותתחנן לו וכו׳.

6. Voir document n° I.

7. Voir מאמץ כח, par Mosché Almosnino, sermon n° VIII, p. 64.

la banque Mendes, c'est le nom de Joseph Nassy qui figure, et non celui de Gracia. Cette lettre est datée du 23 mars 1565 [1].

Si l'on considère la date de cette lettre et celle des documents où le nom de Gracia est mentionné, on constate qu'entre ces deux dates il s'est écoulé deux mois. Qu'est devenue Gracia durant ce court laps de temps? S'était-elle retirée des affaires? Était-elle morte?

Le document n° II parle du voyage d'un certain Samuel à Naxos, où il fut envoyé par Dona Gracia Nassy. De quel Samuel s'agit-il? Je ne crois pas me tromper en disant que c'est de Samuel Usque. Celui-ci, ainsi que Salomon Usque, a été au service de Gracia, qui envoya ce dernier auprès de Charles IX pour régler l'affaire des 150,000 écus que la France devait à la famille Mendes [2].

Quant aux relations de Samuel Usque avec Gracia, elles sont connues par la dédicace qu'il lui a faite de son ouvrage intitulé *Consolação às tribulações de Israel* et imprimé à Ferrera en 1552 [3], alors qu'elle n'était même pas établie en Turquie. Il paraît qu'en 1565 [4] ces relations existaient encore, Dona l'ayant envoyé à Naxos [5], avec mission de régler une affaire.

A l'occasion de la guerre balkanique, les journaux israélites d'Europe ont parlé des Juifs de Serbie, où ils paraissent s'être établis sous la domination turque. D'après les mêmes journaux, la communauté juive de Belgrade aurait été organisée en 1530 par Joseph Nassy. A part la date, qui est antérieure à l'arrivée de Gracia et de Joseph à Constantinople, le fait pourrait être exact. Mon document n° I élucide, en partie, ce point. Suleyman le Magnifique adressa au Bey de Semendria et au Cadi de Belgrade une lettre leur enjoignant d'ouvrir une enquête sur le meurtre perpétré sur six Israélites, attachés au service de Gracia, lesquels faisaient le commerce en terre serbe. Il est fort probable que de pareils petits groupes, voyageant dans un but commercial, avaient jeté les bases de plusieurs communautés juives en Serbie et en Bulgarie. Tel a été, du reste, le cas pour Constantinople, Salonique et Smyrne, qui, rien que par le commerce, ont créé autour d'eux un certain nombre de communautés israélites plus ou moins importantes.

Constantinople, 1er décembre 1912.

ABRAHAM GALANTE.

1. Voir *Revue*, LXIV, p. 239.
2. Voir Graetz, t. IX, p. 403.
3. Imprimerie Abraham Usque.
4. C'est la date du document n° II.
5. Joseph Nassy n'était pas encore duc de Naxos.

PIÈCES JUSTIFICATIVES[1]

I

Au Bey de Semendria[2] *et au Cadi de Belgrade.*

La Juive Señora Gracia Nassy, arrivée récemment des Flandres, a délégué un messager pour porter à notre connaissance que six hommes, attachés à son service, sont partis pour Belgrade, pour affaires commerciales. A Belgrade, avant de s'embarquer à bord du navire en partance pour Vidin[3], ils ont fait enregistrer leurs noms sur les registres du tribunal, et ce, dans le but d'échapper aux mauvais traitements éventuels du capitaine du navire et de leurs compagnons de voyage. A l'arrivée du navire à Vidin, on a constaté que ces six hommes étaient morts et on a procédé à l'interrogatoire du capitaine et de l'équipage, qui ont nié avoir connaissance du fait. Si le fait est tel qu'on le rapporte et si les noms de ces Juifs se trouvent, ainsi qu'il a été dit, enregistrés sur le registre du tribunal, j'ai ordonné qu'à l'arrivée de mon représentant, muni de mon ordre impérial, les prévenus soient entendus et qu'une enquête minutieuse soit ouverte pour établir s'ils ne sont pas des repris de justice ou s'ils n'ont pas été condamnés auparavant à quinze années de prison. S'il est prouvé qu'ils ont déjà subi une peine, agis conformément à la loi en vigueur. Dans le cas où il serait constaté que les assassins de ces Juifs sont des soldats rebelles, emprisonne-les et mets-moi au courant de leur conduite. Si les assassins ne sont pas des soldats, agis conformément aux prescriptions du *Cheri*[4]. N oublie pas de trancher la question, sans que la loi du *Cheri* soit appliquée, afin que de pareils actes ne se renouvellent plus.

Le 17 Djemazi-ul-ahir 972 (20 janvier 1565).

II

ANNEXÉ A LA PÉTITION[5].

Au Bey de Naxos, Santorin et Paros[6].

La susnommée Juive a envoyé un messager pour porter à notre connaissance que des pirates ont pillé, dans le port de Santorin, le navire

1. Le texte turc de ces pièces sera publié dans une autre Revue.
2. Ville de Serbie, sur la rive droite du Danube. Cette ville, grâce à sa situation géographique, était et est le lieu de commerce le plus important après Belgrade.
3. Ville de Bulgarie, sur la rive droite du Danube.
4. Loi religieuse musulmane.
5. Le présent ordre a été annexé à la pétition que Gracia Nassy avait adressée au Sultan.
6. Iles faisant partie du duché de Naxie.

appartenant à quatre hommes attachés à son service, se sont emparés de leurs marchandises et les ont vendues aux habitants de l'île de Naxos. Elle a, par conséquent, demandé la restitution de ces marchandises, dont une partie a été remise à son représentant. Quant à l'autre partie, on lui a donné des bons représentant le montant des marchandises non restituées. Comme ces bons n'ont pas encore été payés, elle s'est adressée à nous pour demander que justice soit faite. Ainsi, j'ai ordonné que, lorsque son représentant Samuel ira chez vous, vous déployiez vos efforts pour faire payer à la personne qui a vendu aux habitants de Naxos les marchandises pillées par les pirates, et qui a pris l'engagement de s'acquitter de cette dette, la somme qu'elle doit encore. Tâche de remettre à son représentant la somme que tu encaisseras. Ne donne pas lieu à de nouvelles plaintes.

Le 17 Djemazi-ul-ahir 972 (20 janvier 1565).

BIBLIOGRAPHIE

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, by G. Margoliouth. Part III, Sections II-VII : Ethics, Philosophy, Poetry, Philology, Mathematics and Astronomy, Medicine. Londres, 1912 ; in-4° de p. 157-377.

La première section du 3e volume de cet excellent Catalogue, contenant la description des manuscrits cabbalistiques, a paru en 1909 et a été analysée par moi, comme l'avaient été les deux premiers tomes, dans cette Revue[1]. Voici maintenant les six sections suivantes, qui forment la suite du 3e volume. Cette fois encore il m'avait été donné de lire les épreuves et d'y introduire mes observations, en sorte que je puis maintenant être bref et m'attacher principalement à signaler les plus importants des manuscrits décrits ici.

La section « Éthique » (nos 865-878) renferme uniquement des ouvrages connus ; seule, la אגרת המוסר d'un certain Joseph b. Ascher, ajoutée en marge du n° 870², paraît être totalement inconnue. A remarquer aussi que l'ouvrage bien connu *Mibhar ha-Peninim* porte, dans le n° 865, le titre de המובחר מפנינים (sur cet ouvrage, ajouter maintenant Aptowitzer, *R. É. J.*, LV, 93). Assez rares sont les deux parties du חבור התשובה de Meïri (nos 872 et 873²), intitulées משיב נפש et שבר גאון. Pour la première, il faut lire (p. 166 *a*) הרחבה נאה וחסודה (au lieu de חסורה), allusion à *Ketoubot*, 17 *a* ; le maître du Meïri nommé en cet endroit, l'auteur du ספר התמיד, est Ruben b. Hayyim de Narbonne (cf. Gross, *Gallia*, 421).

La section « Philosophie » (nos 879-923) est plus riche. Elle comprend surtout des traductions et des commentaires de philosophes grecs et arabes, entre autres une traduction inconnue du Livre des animaux d'Aristote par Samuel ha-Lévi (n° 888), inconnue même de Steinschneider ; elle ne porte pas le titre ordinaire de ס׳ בעלי חיים, mais celui de כל החיים. M. Margoliouth identifie le traducteur avec Samuel ha-Lévi

1. *Revue*, XLI, 301 ; LI, 154; LVIII, 157. V. aussi le compte rendu de la 1re section par Marx, *J. Q. R.*, N. S., II, 259.

Aboulafia de Tolède (fin du XIIIe siècle). — Quant aux philosophes juifs, tous ceux de quelque importance sont représentés, sauf Saadia ; parmi ces numéros figure, entre autres, la majeure partie des Devoirs du cœur de Bahya en traduction hébraïque dans un fragment de la Gueniza (n° 898). — Un intérêt particulier s'attache à quelques manuscrits caraïtes écrits en arabe. Tel est le n° 894, qui contient d'abord des fragments de deux ouvrages musulmans moutazilites, ainsi qu'un fragment d'un ouvrage caraïte dogmatique-halachique sous forme de questions et réponses, le tout en caractères hébreux. Les deux premiers sont à ajouter à ceux qu'a décrits Steinschneider (*Z. D. M. G*, XLVII, 335 et s.). Le n° 895 contient la plus grande partie du כתאב אלתמייז de Joseph al-Baçir (en hébreu מחכימת פתי) en caractères arabes ; c'est un *unicum*. Enfin, le n° 896 est un recueil contenant plusieurs *unica*, tous en caractères arabes : deux traités philosophiques d'Ali b. Souleïmân (f° 1 *a*-12 *a*), composés, l'un en 1072-3, l'autre en 1093, dates qui fixent l'époque de cet auteur (v. *R. É. J.*, LVII, 314). Ces traités sont suivis d'une page (f° 12 *b*), réfutation du reproche fait par Mahomet aux Juifs de falsifier la Tora ; cette page a été maintenant éditée par Hirschfeld (*Zeitschrift für Assyr.*, XXVI, 112), qui l'attribue également — est-ce avec raison ? — à Ali. Ensuite vient un morceau (f° 13) intitulé תעליק עשרין אלצורי רחמה אלה, c'est-à-dire : « Abrégé des vingt du Tyrien ». Le mot עשרין paraît être le titre d'un ouvrage et rappelle les עשרון מקאלאת de David al-Mokammès ; mais qui est le Tyrien ? Ce n'est en tout cas pas, comme le suppose M. Margoliouth, le Samaritain Abu-l-Hasan al-Soûri. Parmi les autres morceaux, les suivants sont également intéressants : des extraits de deux ouvrages de Sahl b. Fadhl al-Toustari (f°s 20 *a*-67 *a*, v. *R. É. J.*, *l. c.*) et un fragment (f° 109) d'Abou Ya'koûb ben Yoûsouf ben Abraham, désigné comme mort (רצי אלה ענה). Ce pourrait être Joseph b. Abraham al-Baçîr (dans ce cas, il faudrait effacer *ben* devant Joseph). Cependant le manuscrit me paraît avoir été écrit du vivant de Joseph al-Baçîr. Nous y trouvons, en effet, cette note : זה הדפתר קדש לי״י אלהי ישראל לעדת בני מקרא... נתן ביר׳ ניסן נ״נ וכו׳ et le personnage ici nommé est sans doute identique avec Natan b. Nisan, qui a signé en qualité de témoin une Ketouba caraïte à Jérusalem en 1028 (ירושלים, éd. Luncz, VI, 239 ; cf. *Riv. Isr.*, VIII, 33). Or, ce manuscrit a appartenu à la communauté caraïte de Jérusalem, comme il ressort du colophon : קדש לי״י אלהי ישראל... המשכיל יוסף בן אברהם על עדת בני מקרא... היושבים בירושלים, et le Joseph b. Abraham de cette note pourrait être al-Baçîr, qui a vécu à Jérusalem (v. *R. É. J.*, LVI, 43). — Dans le nombre des philosophes caraïtes, nous trouvons ici deux exemplaires du עץ חיים d'Aaron b. Élie (n°s 918[1] et 919). Le premier était la propriété des frères Joseph et Salomon Bagi et passa ensuite au fils du second, Afda Bagi. Celui-ci s'appelait au vrai Elia Afida (ou Afda) Bagi et vivait dans la première moitié du XVIIe siècle en Turquie, où il a composé plusieurs ouvrages, entre autres un dictionnaire hébreu-grec intitulé מאירת עינים (v. *R. É. J.*, LXIV, 148 ; d'autres

écrits de lui se trouvent dans le ms. Bodl. 2386)[1]. — A noter encore que le n° 915, qui contient le שער השמים d'Isaac ibn Latif, avait été acheté par l'auteur caraïte assez connu, Caleb Afendopolo, le 9 Adar II 1495 à un exilé d'Espagne nommé Jacob. — P. 191 *a*, l. בנויות pour כנויות.

Dans la section « Poésie » (n°s 924-949), on remarque d'abord le n° 924, recueil qui contient, p. 67-72, des fragments de cassides en hébreu, de contenu philosophique et dogmatique. C'étaient primitivement vingt-deux cassides, correspondant aux lettres de l'alphabet de telle sorte que chacune se terminait par un verbe dont la troisième radicale comprenait la lettre correspondante de l'alphabet (soit à la manière des lexicographes arabes) ; ainsi, celle de כ se terminait par נדעכו, ילכו (celle de ל par עלו)[2]. Les titres sont en arabe. P. 73-74, ce qui nous a échappé, à M. Margoliouth et à moi, est un fragment du Divan d'Elazar b. Jakob ha-Babli dont Brody a publié des spécimens (sur *Z.f.H.B.*, II, 34 ; IV, 23). P. 81-86, on trouve des fragments d'aphorismes en hébreu avec traduction et commentaire en arabe ; les titres étaient aussi en arabe, voici celui qui est resté : אכבאב אלסאבע פי אן נפע אלאחתמאל ואלצבר כאחיא אלמית מן אלקבר קאל רבינו שמואל הנגיד ז"ל טמא לבבו וכו׳. Comme dans le chapitre précédent (le vi^e), les aphorismes débutent par וקאל ארצא, M. Margoliouth croit — et peut-être n'a-t-il pas tort — que Samuel ha-Naguid est l'auteur de tous les aphorismes et que nous avons ici un fragment de son Ben-Kohélet. Le commentaire arabe cite, outre Raschi et Juda Halévi, un certain ibn-אלשיאע, qui paraît avoir composé un commentaire sur Abot et qui est au surplus un inconnu[3]. — Plus riche encore est le ms. n° 930. Il contient, entre autres pièces (fol. 7-66), le Divan d'Abraham Bédarsi, dont il n'existe d'autre manuscrit (et encore incomplet) qu'à Vienne (n° 108[2]) et qui est décrit ici avec beaucoup de détails. Le même ms. contient (p. 67-96) le Divan d'un espagnol, Samuel b. Joseph ibn Sason, intitulé ספר אבני השהם, qui est un *unicum*. Ce poète est du xive siècle, comme le prouve aussi son poème adressé à Moïse b. Nahmias, qui est sans doute identique à celui qui est cité dans les Consultations זכרון יהודה de Juda b. Ascher, n°s 52, 75, 86, et dans le commentaire de Joseph ibn Nahmias sur Proverbes, xii, 26. Dans ce Divan se trouvent (répétés p. 128) des poèmes échangés entre Salomon Dapiera שנשתמד לאחר ע׳ שנה et un certain Don Vidal (M. Margoliouth écrit sans autre explication : Don Vidal Benve-

1. Pour plus de détails sur ce personnage ainsi que sur les autres membres de a famille Bagi, v. mon article dans l'Encyclopédie judéo-russe, *s. v.* (III, 642). On peut y ajouter : Moïse b. Menahem Bagi (*Z. f. H. B.*, XI, 84) et Abraham Bagi b. Moïse en 1337 (Catalogue Harkavy-Strack, 257) ; mais ce dernier ne paraît pas être un caraïte.

2. Peut-être ce poète était-il un partisan de la théorie de la bilitéralité des verbes.

3. D'un poète du nom de שיאע ou שיאעיה, on trouve plusieurs Pioutim dans le Mahzor d'Alep (voir Brody, chez Berliner, *Aus meiner Bibliothek*, p. xii). Mais d'après Zunz (*Literaturgeschichte*, p. 517), celui-ci se serait appelé aussi Joab le Grec ; notre commentateur pourrait donc difficilement être son fils.

niste) ; ils ont été édités par Kaminka, החוקר, II, 23. Celui-ci paraît admettre que c'est l'auteur connu du אמרי נואש et d'autres ouvrages, mais celui-ci vivait plus tard (v. Brody, ר' שלמה דאפיאירה, p. 15). — Fort intéressant est le n° 931, contenant des fragments du Divan hébreu de Joseph b. Tanhoum Yerouschalmi, fils du lexicographe et exégète célèbre (cf. f° 5 *b* : וכתב עלי לסאן ואלדה ז"ל), qui ne sont connus que par des spécimens édités par M. Brody (dans son מטמוני מסתרים, fasc. I). Ici nous apprenons encore que Joseph a composé de plus un ouvrage arabe intitulé חדאיק אלאטיאב, de contenu inconnu. Dans le Divan est cité Çadoc b. Samuel ha-Dayyân, connu sous le nom d'ibn al-Moschâti ; il est à ajouter aux rares porteurs de ce surnom (v. *R. É. J.*, XXXIII, 309). — Les n°s 942-949 contiennent des textes poétiques persans d'auteurs tant juifs que non juifs (cf. *J. Q. R.*, VII, 119). — P. 245 *b*, l. מאישטרי pour מדישטרי.

La section « Philologie » (n°s 950-1000) contient peu de textes inconnus, mais par contre beaucoup qui sont rares. Tels sont : le שמשוני ou חבור הקונים avec différentes additions (n° 969), deux exemplaires de la grammaire de Joseph Zark, רב פעלים (n°s 974-75), et deux de son dictionnaire בעל הלשון (n°s 976-77), le לבנת הספיר de Juda Messer Léon (n° 978) et le פרח ששון de Moïse b. Habib (n° 980), ces deux derniers des *unica*, etc. En fait d'écrits judéo-arabes, il faut relever d'abord un fragment de la Gueniza (n° 955), que M. Margoliouth avait déjà édité (*J. Q. R.*, XIV, 312 et suiv.) et dans lequel il voudrait voir un morceau de la monographie d'ibn Chiquitilla sur le masculin et le féminin (כתאב אלתדכיר ואלתאניתּ)[1]. Le fragment paraît assez ancien, mais, comme M. Margoliouth le dit en mon nom, il n'a pas l'air d'une monographie sur le genre ; on dirait plutôt un ouvrage de polémique dirigé contre un צאחב אלתפסיר (cité trois fois), qui pourrait être Saadia et dont les paroles suivantes sont le principal objectif de la polémique : וקאל יהי מאורות והו לפטּ ואחד ומדכר וגא בעדה לפטּ [גמע] ומונתּ (*sic*) ודאלך גאיז פי אלעבראני פי לשון היות וגיר דלך כגואזה פי אלערבי אלך ; c'est même à cette occasion seulement qu'il est question du genre. — Outre le *Mourchid* de Tanhoum (n° 966), nous trouvons ici un fragment d'un dictionnaire analogue (n° 967), que j'ai pris pour un abrégé du *Mourchid* (*Z. D. M. G.*, LV, 603), mais qui pourrait être, comme M. Margoliouth le suppose non sans raison, une autre recension de cet ouvrage et émanerait ainsi du même auteur. Comparer, par exemple, l'art. ערך, publié par moi (*l. c.*), avec celui du *Mourchid* publié par Bacher, *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis*, annexe hébraïque, p. 19. De même les deux citations d'Ibn Ezra (v. Catalogue, 291 *a*) se retrouvent dans le *Mourchid* (v. Bacher, *l. c.* et cf. mon *Tanhoum Yerouschalmi*, p. 8 = *R. É. J.*, XL, 134). Un autre exemplaire s'en trouverait dans le manuscrit n° 102 de la collection Levy de Hambourg (v. *Oriental. Literaturzeit.*, VIII, 242). — Un autre lexique, qui contient les mêmes éléments que le *Mourchid*, mais

1. Sur cette monographie voir maintenant mes extraits du commentaire des Psaumes du même, dans *Zeitschr. f. Assyr.*, XXVI, 45 et s.

qui n'en est pas un abrégé, est le dictionnaire n° 982[1], qui n'est ici qu'à l'état fragmentaire, mais qui est aucomplet dans le ms. de Berlin 153. N. M. Nathan ne l'a pas édité en entier, comme l'indique M. Margoliouth, mais seulement les deux premières lettres (v. *Orient. Literaturzeit.*, *l. c.*, 244). Sur la citation du כתאב אלמואזנה, v. aussi mon article dans *R. É. J.*, L, 191. — Notons encore un glossaire hébreu-persan des mots difficiles de la Bible dans l'ordre des livres bibliques (n° 985). — Parmi les ouvrages de cette section qui n'ont pas de caractère philologique, il faut remarquer le עולם הפוך d'Abraham Catalano, sur la peste de Padoue en 1631, qui se trouve dans plusieurs manuscrits, et des poèmes sur le même événement par le fils d'Abraham, Moïse Catalano (n° 971[2-3]; ce ms. a été copié par Almanzi en 1850-1857). — P. 282*a*, l. 24, effacer רבנא יחיאל.

La section « Mathématiques et Astronomie » (n°s 1001-1019) nous offre des traductions aussi bien que des œuvres originales. De celles-ci la moins connue est l'arithmétique דיני ממונות de Gad Astruc b. Jacob (n° 1014[1]), v. Steinschneider, *M. G. W. J.*, L, 198. — Voici quelques remarques sur cette section. P. 332*b*, les mots (au lieu de ידות) ושתי יתרות שעה רע"ג חלקים קטנים sont, on peut le démontrer, une addition postérieurement introduite dans le Talmud (contre Sidersky, *Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive*, Paris, 1911, p. 50-65, et dans הצופה מארץ הגר, III, 31 et s.). — Le n° 1013 a appartenu à Jacob b. Isaac Comtino, qui est, à ma connaissance, le seul porteur de ce nom, à part le savant connu Mordechaï Comtino (dont ce ms. a quelques notes autographes). — N° 1017, sur Elia b. David al-Fadji, v. encore Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 586. — Sur le n° 1018, qui contient des notices relatives à l'astronomie et au calendrier, partie en hébreu partie en italien, par Abiad Sar Schalom Basilea de Mantoue, v. Steinschneider, *M. G. W. J.*, XLIX, 585 (où il faut lire : Almanzi 268 et Br. Mus. Add. 27157) et L, 211. L'ouvrage du même auteur mentionné dans le premier passage, le חשבון השנים (inexactement appelé ניר הימים), a été acheté au libraire Kauffmann par la Bibliothèque de la communauté de Varsovie (n° 55).

Enfin, dans la section « Médecine » (n°s 1020-1041), il faut noter principalement le manuscrit 1032, qui a appartenu à S.-D. Luzzatto et qui passait pour disparu (v. Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, p. 700). Il contenait primitivement cinq ouvrages (v. Catalogue, p. 361 *a*), mais il n'en reste plus que deux, dont le premier est une traduction versifiée de l'Ardjoûza d'Avicenne par le médecin Hayyim Israël, c'est un *unicum*. — Le n° 1038 est également intéressant. Il contient deux ouvrages : le כתאב אלמחה du Samaritain Abou Sa'd al-'Afif b. Abi Souroûr, dont il n'existe qu'un autre exemplaire, au Caire, et un chapitre du אלטב אלמנצורי de Râzi en caractères hébreux (une grande partie de cet ouvrage, en caractères hébreux aussi, se trouve dans le n° 1023 ; ajouter ces deux mss. chez Steinschneider, *Z. D. M. G.*, XLVII, 359). Un propriétaire du manuscrit se nomme ainsi : כצר גלבי אבן אברהים אלחכים אבן

אליהו מעאני בן... אברהם (en hébreu : פריגה אלמערוף בבית מעאני הרופא בן... אליהו הרופ'... הנודע בבית מעאני) ; ce médecin ne peut être un Samaritain, ne fût-ce qu'à cause de son nom d'Élie.

A la fin (p. 375-377) vient un Index des numéros des manuscrits décrits dans toutes les sept sections. Il reste encore la description des Mélanges (« Miscellanous ») et des documents (« Charters »), ainsi que celle des manuscrits samaritains, en outre des diverses Indices portant sur le Catalogue tout entier : le tout doit former la fin du troisième et dernier volume. Il est fort désirable que cette fin paraisse le plus tôt possible et que nous ayons ainsi le couronnement d'un des répertoires les plus importants pour la connaissance des manuscrits hébreux et de la littérature juive. Tous les représentants et amis de la science juive ne ménageront pas leurs remerciements tant au savant auteur du Catalogue qu'à la direction du British Museum.

Varsovie, le 5 décembre 1912.

SAMUEL POZNANSKI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXIII, 129. — Friedmann a décrit, dans *Bet Talmoud,* V, 2 et s., un ms. qui ne contient pas non plus de Piska sur *Vezot Haberacha* Il parle aussi (p. 5) d'un autre ms. d'Oxford qui contient, il est vrai, une Piska sur cette section, mais toute différente de celle de l'édition Buber. — *Alexander Marx.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NOÉ SANGARIOU

ÉTUDE SUR LE DÉLUGE EN PHRYGIE ET LE SYNCRÉTISME JUDÉO-PHRYGIEN

Teste David cum Sibylla.

L'idée du présent mémoire est due à une découverte qui en explique le titre. Le nom de *Noé Sangariou*, lu sur une épitaphe trouvée dans les fouilles de Thasos, m'a aussitôt suggéré que, si l'on pouvait prouver que *Noé* fut un des noms portés par l'hypostase de la Grande Déesse Phrygienne connue généralement sous le nom de *Nana*, fille du Sangarios, le fleuve de Cybèle, on pourrait déduire de ce fait, pour la localisation à Apamée en Phrygie de l'arche de Noé, une explication meilleure que celles qui ont été jusqu'ici proposées.

Des recherches ultérieures m'ont permis de réunir une abondante série de faits qui ne justifient pas seulement cette hypothèse. On verra que le syncrétisme judéo-grec a créé un personnage de *Noéria*, où se confondent la Sibylle judéo-chaldéenne, fille de Noé, et la Sibylle phrygienne, en qui s'incarne, dans le cortège de la *Magna Mater* phrygienne, le génie des eaux prophétiques ; bien plus, jusqu'en ses moindres détails, s'est éclairée cette localisation de la montagne de l'arche à Apamée Kibôtos, qui était restée pleine de mystère. Apamée n'est pas seulement devenue la ville de l'Arche parce qu'on pouvait voir dans *Kibôtos* le nom grec de l'Arche, mais parce que la ville s'était appelée jadis *Nôrikon* et qu'elle avait eu une légende diluvienne dont le héros pouvait être assimilé à Noé.

Les faits rassemblés se sont laissés ordonner en quatre chapitres dont on peut résumer ainsi la teneur :

I. Existence d'une divinité phrygienne des eaux, correspondant à la *Naïs* grecque, et dont le nom se présente sous une série de variantes : Na-Nana-Naé-Noé. Fille de Nannakos-Annakos, héros du déluge phrygien, qui sera confondu avec Hénoch-Noah, elle deviendra, dans la légende judéo-phrygienne, *Noéra*, *fille de Noé*.

II. L'arche de Noé à Apamée : les monnaies, les textes. La légende doit s'être formée dès la fin du IIIe siècle avant J.-C. ; on la peut suivre jusqu'au milieu du IIIe siècle après J.-C.

III. Les vestiges d'une légende phrygienne du déluge et les rapports primitifs des Phrygiens avec l'Arménie et avec la Syrie. Comment la montage de l'arche — Ararat ou Baris — a été transférée en Phrygie, au-dessus d'Apamée.

IV. Juifs et judaïsants en Phrygie. La Sibylle et la fille de Noé. Comment s'est opérée la fusion entre la tradition phrygienne et la tradition biblique du déluge.

I

Une épitaphe, recueillie en 1911 dans la nécropole de Thasos, porte, en caractères du IIIe ou du IIe siècle avant notre ère : ΝΟΗ ΣΑΓΓΑΡΙΟΥ ΓΥΝΗ [1].

Noé, femme de Sangarios. Ces deux noms suffisent à nous reporter en plein monde phrygien, dans le cycle du culte de Cybèle. Pour en expliquer la présence à Thasos, on n'est pas réduit à rappeler le

1. Petite stèle de marbre. H. 0.33. L. 0.21. Ep. 0,055.

voisinage de Samothrace, dont les cultes présentent tant d'analogies avec les cultes phrygiens. Les recherches poursuivies en 1911 à Thasos ont mis hors de doute l'existence d'un temple de la Mégalé-Méter, appelée sans doute plutôt Μεγάλη Θεός ou ἡ Θεός tout court. On possédait déjà la dédicace qu'une femme peintre lui fait du tableau où elle l'a représentée [1]; un bas-relief où la Mère des Dieux trône entre des lions a été trouvé muni d'une inscription qui permet de croire qu'il supportait une autre image peinte de la déesse [2].

D'ailleurs, il suffirait de rappeler la parenté originelle entre Thraces et Phrygiens que l'antiquité avait déjà reconnue, que l'onomastique rend de plus en plus évidente et que les progrès de nos connaissances dans les domaines de l'histoire et de la religion confirment chaque jour. Le nom de Sangarios, comme nom d'homme, se retrouve en face de Thasos, dans le Pangée, dès le IVe siècle [3]. Il rentre dans une série qu'il n'est pas seul à représenter : les noms de cours d'eau, généralement divinisés, qui deviennent noms d'hommes. La forme la plus répandue de cette variété de noms théophores est celle dont *Hermodôros* ou *Skamandrodôros* sont des exemples bien connus ; parfois le nom propre n'est que l'adjectif tiré du nom du cours d'eau, comme *Skamandrios* ou *Hermias* ; parfois, enfin, l'homme prend simplement le nom du cours d'eau divin : c'est ainsi que l'on trouve, à Thasos et sur la côte en face où se jette le Mestos, *Mestos*, *Mesté* ou *Mestouzelmos* [4].

Noé rentre aussi dans cette catégorie des noms de cours d'eau divinisés. Énumérant les affluents méridionaux de l'Istros, Hérodote nomme, comme rivières traversant le pays des Thraces Krobyzes, Ἄθρυς καὶ Νόης καὶ Ἀρτάνης [5]. Le premier de ces noms se retrouve à Thasos dans celui du médecin Athryïlatès, ami de Plutarque, tandis que le troisième est aussi celui d'un fleuve de Bithynie; il est d'autant moins singulier de retrouver le second à Thasos et en Phrygie.

1. IG, XII, 8, 378.

2. Il sera publié incessamment par Ch. Picard dans les *Monuments Piot*, ainsi qu'un de ces petits *naoi* de pierre où la Mère des Dieux est assise, voilée, qui étaient l'ex-voto accoutumé dans ses sanctuaires.

3. Cf. l'épitaphe de Ἑκαταίη Σαγγαρίου, citée par Perdrizet, *Cultes et Mythes du Pangée* (1910), p. 86. On sait que les Grecs ont donné le nom d'Hécate à une divinité thraco-phrygienne qui portait un grand flambeau dans chaque main, Bendis en Thrace, Némésis en Carie, etc. Dans le Montanisme, hérésie pénétrée de rites phrygiens, un grand rôle était joué par sept vierges vêtues de blanc portant des torches : *Hékataié*, comme *Noé*, appartient donc au cycle de la *Magna Mater* phrygienne.

4. Cf. IG, XII, 8, 471, 627, 630, etc.

5. Hér., IV, 49. Procédant en sens contraire, Pline énumère, III, 149 : *Utus*, *Asamus*, *Ieterus*. L'*Ieterus* ou *Ietros* était évidemment identique à l'*Athrys*, Iantra moderne, l'*Artanès* à l'*Utus* (Vit moderne) ; donc l'*Asamus-Noès* est l'Osem.

Cependant, cette association de Noé et d'un Sangarios ne saurait passer pour une rencontre fortuite, d'autant plus que le nom de Noé peut se donner à des cours d'eau. Valerius Flaccus parle encore du dos glacé du Noa [1]. Le Noès-Noa doit être évidemment rapproché du Noaros, fleuve danubien qui a donné son nom au Norique : on verra que *Nôrikon* est un ancien nom d'Apamée Kibôtos. Puisque l'existence d'un culte de la Mère des Dieux est attesté à Thasos, ne doit-on pas voir en Noé le nom d'une de ses prêtresses, nom qui, comme celui de son époux, serait emprunté au cycle des personnages divins figurant dans la légende de la divinité principale ? Il suffit de rappeler ces grands prêtres de Pessinonte qui s'appellent Attis ou Battakès, ceux d'Olbia en Cilicie, où un Aias alterne avec un Teukros.

Nous sommes donc amenés à rechercher quelles sont les figures divines de la légende phrygienne dont Noé et Sangarios ont pu emprunter le nom.

Le rôle qu'y joue le grand fleuve de la Phrygie est bien connu. Arrosant Pessinonte, le Sangarios ne pouvait manquer d'être introduit dans la légende de Cybèle. On en fit un roi, père de Nanas qui conçoit Attis du fruit du grenadier né du sang d'Agdistis. Après avoir enfermé sa fille, Sangarios fait exposer son petit-fils. Dans cette tradition, conservée par Alexandre Polyhistor [2], le nom de Sangarios paraît avoir été expliqué par le thème de l'exposition sur un fleuve d'un Attis-Sangas et il suffit de rappeler Moïse sauvé des eaux pour qu'on admette que ce thème légendaire grec n'a pas dû sembler étrange aux Juifs. D'ailleurs, les versions ont dû varier suivant les lieux de culte [3] : comme tels, à côté de Pessinonte, les

1. *Arg.*, VI, 100 : *terga Noæ.*

2. Timothéos dans Arnobe, *Adv. Nat.*,I,6 (extrait d'un περὶ ποταμῶν non relevé sur les *F H G*, IV, 522) d'après Steph. Byz., *s. v.* Γάλλος (*F H G*, III, 202), Timothéos aurait été une des sources du Περὶ Φρυγίας de Polyhistor. On verra que c'est à cet ouvrage qu'ont surtout puisé les arrangeurs à qui l'on doit le syncrétisme judéo-phrygien. Pausanias, VIII, 17, 11, puise chez Polyhistor ou directement à la tradition pessinontine.

3. Cf. H. Hepding, *Attis* (1903), p. 107, et J. Toutain, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1909. Dans sa thèse sur l'*Ordalie en Grèce* (1904), G. Glotz a montré que le saut dans la mer ou dans un fleuve ressortait au même ordre de rites que l'exposition sur la mer ou sur un fleuve. Une version attribuait le nom de Sangarios à ce que Sagaris ou Saggas fils de Mygdon (Plutarque) ou de Midas (*Etym. Magn.*), rendu furieux par la Mère des Dieux, dont il avait vilipendé les mystères, se jeta dans le fleuve de Pessinonte (Ps.-Plut, *de Fluv.*, 12,1 ; *Etym. Magn.*, *s. v.* ; Schol. Apoll. Rhod., II, 722, extrait des *Phygiaca* d'Hermogénès, *F H G*, III, 524,1) ; c'est en vain que l'*Etym. Magn.* veut distinguer un fleuve Σάγαρις, devant son nom à Σαγάρις, et un fleuve Σάγγαριος, devant son nom à Σάγγας.

monnaies attestent Nikaia et Juliopolis en Bithynie[1], dont le Sangarios arrosait le territoire; il paraît y avoir été plutôt désigné sous le nom de Sagaris, ce qui explique que Nana, mère ou amante d'Attis, soit appelée Sagaritis[2]. Sagaris est donné comme fils de Midas ou de Mygdon, deux noms qui sont sans doute dans le même rapport qu'Attis avec Agdistis.

Comment expliquer ce nom de Sangarios ou Sagaris ? Deux hypothèses sont possibles. On peut le rapprocher de Sangar, le nom que des documents égyptiens donnent à la Babylonie, nom qui s'est conservé dans la ville de Singara ; ce nom vient peut-être du Sangoura ou Sagoura, affluent de l'Oronte qui arrose le Khattina, une des principautés hétéennes de la Syrie du Nord, ou du Sagour, qui se jette dans l'Euphrate un peu au sud de Karkhémish; un roi de cette ville s'appelle Sangara. Si l'on admet ces rapprochements, Sagarios serait un nom hétéen que les conquérants phrygiens auraient déjà trouvé donné au fleuve, comme ils trouvèrent sans doute l'Halys, l'autre grand fleuve du plateau anatolien, portant déjà son nom, qui entre dans la composition de noms royaux hétéens — Dudhalia — comme de noms royaux lydiens — Alyattès[3].

On peut y voir une simple personnification de σάγαρις, ce terme par lequel Hérodote et Xénophon désignent une sorte de hache-pic dont se servaient les Perses et les Scythes, cette hache qui se termine d'un côté par un tranchant, de l'autre par une pointe, qui est bien connue comme arme des Amazones. On conçoit aisément que cette arme ait donné son nom à des peuplades iraniennes comme les *Sagartioi* ou les *Sagaraioi*, peut-être même aux *Sakai* et

1. Voir pour ces monnaies Babelon-Reinach, *Recueil des monnaies grecques d'Asie-Mineure*, I, *s. v.* On sait que Juliopolis et Nikaia remplaçaient deux villes très anciennes : Gordioukômé et Ankoré.

2. Ovide, *Fast.*, IV, 229.

3. Sur Singar-Sangara, cf. Imbert, *Oriental Records*, V, n. 9; Dhorme, *Revue biblique*, 1910, 59-68. On pourrait voir l'indice d'un élément phrygien à Singar dans le fait que le fleuve qui l'arrose est nommé Mygdonios et la région Mygdonie. En publiant l'épitaphe d'un Διογένης Σαγαρίου de Pessinonte, A. Koerte, *Ath. Mitt.*, 1900, 441, a donné des références sur Sagarios comme nom de personne, en remarquant que, comme tel, il est toujours écrit avec un seul γ. Depuis, la liste s'est enrichie : ainsi un Σάγαρις, *oikonomos* d'un propriétaire romain à Apollonia de Phrygie, *I-Gr. Rom.*, I, 464 ; un Σαγάριος dans la région de Konia (*Journ. Hell. Stud.*, 1911, p. 185, 199. Cf. t. XXII, 116) ; un Σάγάριος en Bithynie (*Arch. ep. Mitth.*, 1883, p. 182), Σαγάριος Μαγαφάρνου, stratège en Cappadoce (*C.-R. Ac. Inscr.*, 1908, 435). Ajoutez un Σάγαρις Μαριανδυνός, dans Athénée, XII, 530*c*, un Σάγαρις, aède contemporain d'Homère (Diog. L., II, 46) et un *Sagarinus* dans Plaute (*Stich.* 3, 2, 3). D'autres fleuves phrygiens ont vu adopter leur nom comme nom de personne : le Méandre surtout, le Kaystre, le Rhyndakos, l'Halys, le Kaïque.

Sakaurakès — le nom moderne du Sangarios, *Sakaria*, suggère que le *g* était prononcé presque comme un *k*. On sait, d'autre part, quel rôle la hache joue dans les cultes anatoliens, chez les Hétéens comme chez les Lydiens, Cariens et Phrygiens [1]. On a rapproché du nom même de *Cybèle* les gloses κυβηλὶς· ὁ μάντικος πέλεκυς, hache des prêtres de Cybèle, et κυβελίσαι· πελεκῆσαι, comme on a rapproché de son surnom de *Berekynthia* πελεκὺς (*pilakkou* en assyrien), la bipenne, dont βερεκὺς serait la forme phrygienne [2].

Ces deux rapprochements ne sont pas inconciliables depuis que l'on sait l'importance que prend, dès le XVIe siècle av. J.-C., dans les pays hétéens, l'élément indo-iranien; et l'on comprendrait sans peine qu'une racine qui exprimerait l'idée de *trancher*, de *perforer*, ait pu donner naissance à la fois au nom d'un grand fleuve et à celui d'une arme.

Quoi qu'il en soit, la connexion légendaire de Noé avec Sangarios paraît dès maintenant hors de doute. Noé semble, en effet, n'être qu'une des formes hellénisées du nom de Nana. A un degré plus avancé d'hellénisation, elle deviendra Eunoé [3] ou Naïs, une simple Naïade à qui l'on donnera un nom grec [4].

De Nana à Noé les formes de transition se laissent retrouver sans peine. Nana est un de ces redoublements d'une forme simple Na comme l'Anatolie en offre tant d'exemples dans la série étudiée par Kretschmer sous le nom de *Lallnamen;* tels Da-da, Pa-pas, Ma-ma.

L'*ā* peut alterner avec une autre voyelle longue ou un diphtongue : ainsi on rencontre Ma, Mên et Manès, Dadès et Doudas, Tas, Tês, Thys, Touès et Thouthous, Tothoès et Tottès. La plus riche gamme de formes nous est attestée pour Na :

comme formes simples Νᾶ et Νᾶς,

avec redoublement Νάνα, Νάνας, Νάνη, Νάνις, Νάνος, Νανόα, Ναννᾶς, Ναννώ, Ναννίς, Ναννείς, Νάννιον ;

1. Voir mon article *Securis* dans le *Dict. des Antiquités* avec les compléments *Rev. Hist. Rel.*, 1912, II, 269. Il faudrait penser à la même racine *sek-sak* qui a donné *securis*, *secespita*, *sacena*.

2. C'est l'hypothèse de R. Eisler, *Philologus*, 1909, p. 126. On verra plus loin, à propos de Baris, l'explication anciennement admise — *Bérékynthos* rapproché du Berezat du Zendavesta, l'Elbourz des Persans modernes — et l'hypothèse qui me paraît préférable où *Berekynthia* est rapproché du nom des *Berekyntes*, tribu des Phrygiens de Macédoine.

3. La fille de Sangarios est appelée Εὐνόη dans le *Schol. Hom. Il.*, XVI, 718.

4. Phérécyde l'aurait nommée Εὐαγόρα ou Εὐρυθόη selon *Schol. Eur. Hec.*, 3. Peut-être faut-il lire plutôt Εὐρυνόη. En effet, un extrait d'Alexandre Polyhistor paraît associer une Gordia et une Eurynoé à la fondation de Chytroi en Chypre (Steph. Byz., *s. v.* Χυτροί). L'existence d'un doublet Eurythoé-Eurynoé peut s'appuyer sur les doublets semblables Alkinoé-Alkithoé, Leukonoé-Leukothoé, etc.

avec des suffixes diminutifs, Ναννάριον, Ναννηλίς ;

au lieu de la racine *na* on a la variante *no* dans Νόννος, Νόννα, Νόνων ;

la variante *nou* dans Νουνᾶς, Νούνα, Νούνη, Νούννος, Νούνος ;

la variante *ni* dans Νίννις, Νίννιον, Νίνεις ; Νίυικα ;

la variante *ne* dans Νήνις, Νενάριος, Νενηνηνή ;

avec un préfixe augmentatif Ἐνας, Ἄννα, Ἄννιον, Ἄνναχος, Ἰνάις ;

en combinaison avec un autre nom, ou placé après, Νάνναχος, Νάνναμόας, Νανιτόα, Νανοβαλάμυρος, Νενικάμις ;

ou placé avant, Ἀρμου-νανίς, Τεδι-νηνίς, Περπε-νηνίς[1].

Ainsi, quand les auteurs grecs parlent d'Eunoé ou de Naïs comme nom de la fille de Sangarios, on peut penser que leurs sources phrygiennes la désignaient sous une des formes du même nom divin qui vont de Na à Noé[2].

De ces formes, Noé ou Noa paraît celle qui est particulière à la Phrygie du sud, la région phrygienne qui s'étend des frontières de la Carie à celles de la Cappadoce, comprenant Isaurie, Lycaonie et Pisidie et dont Apamée est le centre. Ce n'est pas seulement la répartition des noms de ce type qui l'atteste, c'est aussi le nom indigène d'une des grandes villes de cette région : *Ninoé*. Bien qu'Aphrodisias, dont le nom indigène serait Νινόη d'après Etienne de Byzance, fasse officiellement partie de la Carie[3], elle appartient à cette partie

1. Ce tableau des formes est celui de Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte d. griech. Sprache*, p. 340-5, autrement classé et enrichi. Ainsi Νούνος est connu par Calder, *Klio*, 1910, *Inscr. of Lycaonia*, n. 15 ; Νούνα par *Journ. Hell. Stud.*, 1911, p. 177 ; Νίνις par *Am. J. Arch.*, 1910, p. 415 ; Νευνηνηνή par Keil-Prèmerstein, *Reise in Lydien*, I, n. 178 ; Ἰνάϊς par Wiegand, *Sechster vorläufiger Bericht über Milet*, 1908, p. 23. Ninika est une ville de Cilicie. Je verrais un dérivé *gréco-romanisé* de Noé dans le nom de Julius Νόητος, hymnôde à Pergame au temps de Trajan (Fraenkel, *Inschr. von P.*, 374 A. 26). Un autre Νόητος est un docteur chrétien de Smyrne de la fin du IIIe siècle (Batiffol, *Littérature Chrétienne grecque*, p. 142). Hippolyte avait écrit un *Contra Noëtum*.

2. L'onomastique phrygienne fournit de nombreux exemples de l'alternance d'*à* et d'*ó* : Atreus et Otreus (cf. les villes d'Otrous en Phrygie, d'Otryai et d'Otria en Bithynie), Atys et Otys, Kadys et Kotys, Marsyas et Morsynos ; peut être faut-il rapprocher ὄχθος, hauteur, d'Agdos (Agdestis), et Ἄρχειν, commander, d'Orchamos, Phrygien dans l'Iliade.

3. Aphrodisias est, d'ailleurs, considérée comme phrygienne par Strabon, comme lydienne par Ptolémée, comme ville frontière entre la Carie et la Lydie par Stéphane de Byzance. Le nom actuel, Gheira, est sans doute une déformation de Karia, la division de Dioclétien complétée par celle de Léon I ayant fait d'Aphrodisias la métropole des Κᾶρες ; elle fut érigée en évêché sous le nom d'Ἐπάρχεια Καρίας. Ne pouvant conserver un nom aussi évocateur du paganisme, Aphrodisias reçut celui de Σταυρούπολις après Justinien. Christodoros de Koptos, qui paraît avoir composé une série d'éloges en vers des villes célèbres, v. 500-518, écrivit encore une Πάτρια Ἀφροδισιάδος. On a généralement admis que Stauroupolis était une adaptation de Taurou- ou Tauropolis, nom que la ville aurait également porté. Mais Th. Reinach (*Rev. Et. gr.*, 1906, p. 228) a montré que les textes invoqués, surtout celui d'Apollonios d'Aphrodisias, (*ap.* Steph. Byz

N.-E. de la Carie qui, ethnographiquement, se rattache à la vallée du Méandre, dont elle n'est séparée que par la chaîne du Kadmos et du Salbakos dominant au nord les hautes plaines de Tabai et d'Aphrodisias. Bien entendu, Ninoé ne saurait être mis en rapport avec « Ninus l'Assyrien » comme le supposait Texier[1]; il faut rapprocher ce terme, d'une part, de toute la série des noms féminins qu'on a énumérés[2], d'autre part de Νινεύδιος, le vocable sous lequel on y adorait Zeus. Zeus Nineudios était le parèdre d'une déesse dont le culte l'emportait sur le sien ; le principal personnage de la cité était son grand-prêtre[3] ; elle avait des domaines[4] et des esclaves sacrés[5]. C'est évidemment cette déesse, déesse que les Grecs ont identifiée à leur Aphrodite, qui devait être pour les indigènes Ninoé[6]. Quelle était la nature de cette déesse Ninoé?

L'identification à Aphrodite, jointe à ce que l'on sait de la religion anatolienne, autorise à voir en elle, avant tout, une personnification de la fécondité. Elle est figurée à la façon de l'Artémis Ephésienne ou Persique[7]. Son nom permet, je crois, de préciser ce caractère. Il est manifeste, en effet, qu'il faut le rapprocher, non de Nanaï[8],

s. v. Χρυσαορὶς, *FHG*, IV, 311, 8), attestaient seulement que Tauropolis était une ville voisine de Plarasa et de Chrysaoris, dite aussi Hydrias. Il incline à rapprocher son nom du Taurus. Il me semble que le nom (à rapprocher de *Mastaura* à propos de laquelle Stéphane de Byzance note qu'on sacrifiait un taureau à Mâ, allusion probable au taurobole), doit être plutôt en rapport avec le culte du taureau bien connu en Carie, et que, pour expliquer qu'Aphrodisias soit devenue Stauropolis, il faut admettre que Tauropolis était une localité toute voisine (ce que fait Ramsay, *Cities and Bishoprics*, I, p. 188. Un nouveau métropolite de Stauropolis dans *Rev. arch.* 1912 I, p. 334).

1. Curtius, *Hist. grecque*, I, pp. 89 et 149, rapproche encore Ninoé de Ninive en s'appuyant sur la conquête de la Phrygie prêtée à Ninos l'Assyrien (Diod., II, 2 ; Plat., *Leg.*, p. 685).

2. Rappelons qu'une autre ville de la région porte peut-être un nom de même type, la Αυσινόη de Polybe et de Tite Live, entre Sagalassos et Cormasa.

3. Holleaux, *Bull. Corr. Hell*, IX, p. 80 ; Th. Reinach, *op. cit.*, p. 92.

4. Cf. p. ex. dans Reinach, *op. cit.*, les inscr. 71, 88 et 126.

Mithridate avait étendu son droit d'asile que César et Tibère confirmèrent Tac., *Ann.*, III, 62 ; *Cig.*, 2375.

5. Reinach, *op. cit.*, p. 243.

6. Un extrait du Περὶ Κιλικίας (corrigez Π. Καρίας) d'Alexandre Polyhistor note qu'Aphrodisias ἀπὸ τῆς Ἀφροδίτης κεκλῆσθαι, et Tacite, *Ann.*, III, 71, 62, l'appelle *Veneris civitas*. Sur Aphrodite comme prête-nom de la Déesse phrygienne voir déjà Welcker, *Rhein. Mus.*, 1833, 200.

7. Sur les monnaies d'époque impériale son idole est drapée jusqu'aux pieds joints : coiffée du kalathos, les bras tendus en avant, elle est placée entre le soleil et la lune ; seule la terre forme naturellement triade avec ces astres. Sa prêtresse s'appelait ἀνθηφόρος : elle portait donc des fleurs, ce qui convient à une déesse de la fécondité terrestre.

8. Comme le fait Thraemer, *Pergamos*, p. 344 et 413. Il s'appuie sur la présence de Ninos, fils de Bélos, à la tête de la dynastie des Héraklides chez Hérodote (I, 7) et sur la conquête de l'Asie Mineure par Ninos de Ninive dont Ktésias parlait, à en croire

le nom accadien d'Ishtar, mais de notre série *Na-Noé*[1]. D'ailleurs, la similitude entre les deux noms est importante à relever dès maintenant. La fusion semble s'être faite de bonne heure, entre la déesse iranienne Anaia-Anaïtis, qui est sans doute apparentée à notre Na-Nana, et la déesse sémitique Nina-Nanaï, fusion d'autant plus facile que toutes deux étaient attachées au culte des eaux fécondantes. La fusion opérée dans l'Iran, la déesse se répandit avec la conquête perse à travers l'Anatolie ; là, elle s'unit d'autant plus aisément avec la Mà-Cybèle indigène, dont Na-Noé est une des formes, qu'on sacrifiait à toutes deux le taureau ; de grands temples d'Artémis Tauropolos ou Artémis Persique s'élevèrent de Zéla dans le Pont à Kastabala en Cilicie ; en Lydie, ses principaux sanctuaires furent à à Hiérocésarée et Hypaipa. A l'époque impériale, on l'y célébrait encore comme déesse des eaux : Ἀναεῖτιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος[2]. Or, Cybèle passait pour faire sourdre les eaux partout où elle passait[3]. Mais, à cause de son caractère guerrier, elle fut aussi identifiée à Athéna et, comme déesse de la fertilité, à Aphrodite. Je ne doute pas que la *Ninoé* d'Aphrodisias et de Tauroupolis ne fut une vieille déesse anatolienne, dont le culte reçut un essor nouveau au double contact de l'Artémis Persique (irano-chaldéenne) et de l'Artémis Ephésienne (lydo-grecque)[4].

Que Noé soit un nom proprement phrygien ou qu'il remonte à la couche antérieure qu'on appelait autrefois *pélasgique*, et qu'on tend à considérer comme *hétéenne*, toujours est-il qu'on peut le rapprocher de la série des noms divins grecs qui se terminent en noé: Alkinoé, Anchinoé, Arsinoé, Autonoé, Chrysonoé, Dinonoé,

Diodore (II, 2). Mais tout ce qu'on mettait naguère (c'est encore le système de Radet dans sa *Lydie au temps des Mermnades*) en Lydie au compte d'un élément sémitique représenté par les Leuko-Syriens de Sinope et les Assyriens du Sipyle, est attribué aujourd'hui à un élément hétéen. Ninos est probablement le parèdre de Ninoé, purement phrygien comme elle. Que Ninos appartient au fond lydien, j'en verrais une preuve dans le nom de Nanos que porte l'Hercule local des Étrusques de Cortone (Cf. P. Ducati, *R. C. Acc. Lincei*, 1910, p. 175). On a vu que Nanos est une des variantes du nom phrygien Nas (ainsi à Pessinonte, *Ath. Mitth.*, 1897, p. 48).

1. On pourrait invoquer que Ninoé passait pour fondée par des Pélasges et habitée par des Lélèges, prédécesseurs des Cariens, d'où le nom de Lelégônpolis qu'elle aurait porté. D'autre part, le Nanas-Nanos de Cortone passait pour s'y être établi à la tête des Pélasges chassés de Larissa, et on aura à en rapprocher Zeus Naos, le dieu pélasgique de Dodone.

2. C. Buresch, *Aus Lydien*, 1898, p. 118.

3. Callimaque, *H. Jov.* 10, 16, 19, 39.

4. Voir les articles *Anâhita-Anaïtis* de Cumont dans le Pauly-Wissowa et dans l'*Encyclopædia of Religion*. L'existence de la ville d'*Anaia* près d'Éphèse permet de croire qu'une déesse anatolienne a été aussi adorée à l'origine à Éphèse sous une forme intermédiaire entre Noé et Anâhita et prêtant à la fusion avec toutes deux.

Eunoé, Eurynoé, Glaukonoé, Hipponoé, Iphinoé, Kléonoé, Leukonoé, Mélinoé, Oinoé, Peisinoé, Phémonoé, Philonoé, Pronoé, Polynoé, Protonoé, Thelxinoé, Théonoé, etc.

Quel que soit le sort particulier que la mythologie ait fait à ces personnages — faisant d'Autonoé la fille de Kadmos, d'Alkinoé la sœur de Kalchas, ou d'Iphinoé, tantôt l'une des Proitides et tantôt la mère de Dédale —, toutes semblent pouvoir se rattacher à des sources. Sans doute, νόη a bientôt pris pour les Grecs un sens voisin de νοῦς, et on a fait de Dinonoé une des Ménades, parce que la liqueur de Bacchus « tourne la tête », de Peisinoé une Sirène chez Apollodore et Aphrodite chez Nonnos, parce qu'elle « séduit les esprits », de Thelxinoé, qui « charme l'esprit », une des Muses primitives ou une des compagnes de Sémélé, de Pronoé la « Prévoyance » ; mais ce sont là autant de combinaisons postérieures, variées par l'ingéniosité hellénique.

A l'origine, ce sont toutes des Nymphes ou Naïades. Pour certaines, leur nom nous est connu comme celui de sources réputées, telle Arsinoé, source à Messène, Alkinoé et Leukonoé, sources et nymphes à Tégée [1] ; Théonoé et Anchinoé passent pour filles du Nil ou de Protée, son frère, Isonoé est une des Danaïdes [2]. L'ancienneté de ce caractère de divinité des eaux ressort déjà des textes, puisque Autonoé, Polynoé, Pronoé et Hipponoé sont filles de Néreus et de Dôris dans la *Théogonie* [3] et que c'est aussi à Hésiode que remonte la légende de cette déesse de la mer dont le nom est surtout connu sous la forme Inô-Leukothéa, mais pour laquelle on a tracée des doublets Iphinoé-Inô et Leukothéa-Leukonoé. Même sans ces doublets, il suffit de se reporter à notre liste de variantes de Na-Noé pour se convaincre qu' Ἴνὼ ou Εἰνὼ peut y rentrer et qu'elle est à Inachos, fleuve argien dont on fit le roi sous qui se serait produit le déluge, ce que l'on verra que Noé est sans doute à Nannakos. Inô a pu remplacer Noé sur les monnaies de Kibyra où elle figure. De même, certains noms divins en *naé* ressortent à la même série, tels Danaé, « la donneuse d'eau », dont la légende recouvre un rite pour l'obten-

1. Paus., VIII, 47, 2 et 7. D'après Hésychius, νόα signifie *source* en crétois. L'Οἰνόη d'Argolide serait appelé aussi Οἰνώα (Wilanowitz, *Herakles*, II, p. 91).

2. Schol. Apoll. Rhod., I, 230.

3. Voir la liste des Néréides dans l'art. *Nereiden* du *Lexikon* de Roscher. Aux indices qu'on y trouvera pour mettre Νη-ρήιδες en rapport avec Νη-ιάδες (νηρ-εύς et νὰ-ρος ce qui coule; cf. *Naryx*, *Naro*, *Narona*, *Narenta*) ajoutez que la place cappadocienne de Νῶρα est également appelée Νηροασσός (Cf. Ὕδη et Ὑδισσὸς). Samos aurait été habitée à l'origine par les Νηΐδες, comme Kéos par les *Hydroussai* (Héracl. Pont., *F H G*, II, 214-5).

tion de la pluie qui n'a cessé d'être usité dans les Balkans [1] : les pièces d'or jetées à poignées sur une jeune fille nue pour obtenir du ciel la pluie fécondante.

Le suffixe commun NOÉ-NAÉ s'explique sans peine [2]. C'est le terme qu'on trouve sous sa forme simple dans le nom des divinités des eaux, Ναϊάδες ou Νηϊάδες [3]. Les anciens déjà ont vu dans les Naïades la personnification des eaux courantes [4]. Et il n'est pas

1. Sur ces *rain-charms*, cf. Frazer, *The Golden Bough : The Magic Art*. I, p. 250 et suiv., notam., p. 213. Pour l'autre partie de la légende de Danaé, la femme nue coupable exposée dans un tonneau, d'autres contes valaques sont indiqués par Usener, *Die Sintflutsage*, p. 108. Cf. aussi A. Wirth, *Danae in christlichen Legenden* (Vienne, 1892). La légende bien connue du tonneau des Danaïdes doit avoir également été influencée par un *rain-charm* consistant à verser de l'eau dans un récipient sans fond. On sait qu'on leur attribuait, ainsi qu'à leur père Danaos, l'invention de tous les travaux de canalisation et d'irrigation. On connaît les rapports étroits qui unissent Persée ainsi que Proitos avec la Lycie et la Phrygie ; pour Akrisios, le père de Danaé, il faut relever la glose d'Hésychius : Ἀκρισίας, Κρόνος. παρὰ Φρυξίν. Quant au nom même de Danaé, je le rapprocherais de la série de noms de fleuve thraco-scythes Danaïs-Tanaïs, Danapris (Dniepr), Danastris (Dniestr), Danube. Le premier *a* de Danaé est bref ; il en est de même dans δάνος, *dator*, *donator*. Le nom de Danà a été porté par des femmes en Thessalie, Ἐφ. ἀρχ., 1910, p. 378.

2. Cette déformation en *noé* me paraît due à une action populaire dont nous retrouvons l'influence semblable en français. Comme le latin, le celtique paraît avoir possédé les diphtongues *ae* ou *oe* qui se prononçaient comme elles se prononcent encore en anglais. Mais le Français n'a pu s'accoutumer, lorsqu'il rencontrait ces deux voyelles accolées, à ne pas les distinguer par la prononciation ; ainsi, à force de prononcer Crusoe, Defoe, Ivanhoe et Monroe, comme si l'*e* final se prononçait *é*, on a fini par l'écrire avec accent aigu ou tréma. Il en est de même pour le nom de la famille bretonne des *De la Noe ;* à force de prononcer *Noé* on a fini par écrire le nom ainsi ou *Noë* ; c'est ainsi qu'un membre de cette famille, Amédée de Noë, fut amené à prendre le pseudonyme sous lequel il est resté célèbre, qui en faisait un fils du patriarche Noé : *Cham ;* et Cham, par analogie, fit prendre à un autre caricaturiste le nom de son frère *Sem !* — De même, on écrit Nominoé, Erispoé les noms des ducs de Bretagne dont les Anglais appellent les parents restés en Cornouailles Winnalœ etc.

Ajoutons que ce nom de De la Noe, qu'on retrouve dans une série de noms de familles : de la Noue, de la Nouette, des Noettes, remonte sans doute à la même origine que νοή : il est tiré, en effet, du latin médieval *noa*, qui alterne avec *nauda* déjà connu à l'époque carolingienne ; la forme dérivée *noue* a été admise au Dictionnaire de l'Académie en 1762 ; il désigne *stricto sensu* un pré bas souvent inondé, au sens large tout terrain marécageux. Que le celtique possédait des mots apparentés à ναῦς, *navis*, *nauta*, c'est ce qui résulte de *nausum* qu'Ausone donne comme une sorte de vaisseau gaulois. — Ce phénomène morphologique a été noté à propos du nom de Laennec par H. Gaidoz, dans les *Miscellany in honour of Kuno Meyer* (Halle, 1912). Pour les de La Noue, voir C. Vincens, *François de la Noue* (Paris, 1878). Le génitif de l'Iranien *nau* (navis) est *noé*, d'après Curtius. Le nom du patriarche aurait donc pu s'associer facilement avec celui de l'arche dans l'esprit des Perses.

3. Il suffit de rappeler la séquence ναῦς-νηῦς-νᾶς-ναός-*navis*, ce qui vogue, νάω-νέω, couler, nager, νᾶμα, liquide, νῆσος, île.

4. Cette étymologie remonte à l'antiquité, voir les textes cités dans le *Lexikon* de Roscher, art. *Nymphen*, col. 501. Maass a bien vu que *noé* devait s'expliquer comme

douteux que le Zeus de Dodone, dont la principale fonction paraît être d'attirer la pluie, ne doive à ce rôle pluvieux son vocable de *Naos* [1]. Tous nos noms en *noé* s'expliquent aisément ainsi : Autonoé est *la source qui coule d'elle-même*, Glaukonoé *l'eau qui miroite*, Leukonoé *la fontaine blanche* identique à cette Leukophrys dont les Grecs ont fait, à Magnésie du Méandre, Artémis Leukophryéné [2].

On peut donc admettre que notre Nana-Noé est une déesse des eaux fécondante, et on s'explique aisément qu'elle soit associée au Sangarios. La Ninoé d'Aphrodisias serait une forme de cette divinité [3]. Quand on a vu Aphrodisias en plein été, véritable oasis de verdure au milieu d'une plaine de pâturages, avec son sol si abondamment arrosé que les pieds des ruines plongent dans l'eau, on comprend que la déesse qu'on y adorait ait eu le caractère de déesse des eaux. D'ailleurs, les monnaies d'Aphrodisias montrent, héroïsés, les deux cours d'eau qui drainent sa plaine, le Morsynos et son affluent, le Timélès [4]. L'adoration des cours d'eau paraît un des traits des cultes phrygiens. En dehors du Sangarios et des divers cours d'eau nommés Marsyas, Morsynos ou Mossynos, l'Halys, le Thermodon, le Méandre, le Kaïkos et l'Hermos nous sont connus par les textes et les monnaies comme des divinités ; les monnaies seules apportent le même témoignage en Phrygie pour l'Aulindénos de Kérétapa, le Chrysorrhoas d'Hiérapolis, l'Hippourios de Blaundos, le Lykos et le Kapros de Laodicée, le Kazanès de Thémisonion, le Rhyndakos d'Aizanoi, le Sénaros de Sébasté, le Tembris de Dorylée ; en Pisidie phrygienne, pour l'Anthios d'Antioche, le Kestros de Sagalassos, le Tioulos de Prostanna ; en Lydie pour le Léthaios de Magnésie, le Kissos de Tomara, le Pidasos d'Hyrkanis ;

naé, *Oest. Jahreshefte*, 1908, p. 23, *Ath. Mitt.*, 1910, p. 334. Le rapport entre ναῦς, le navire, et ναός, le temple, est toujours mystérieux, bien que nous parlions aussi du *vaisseau* ou de la *nef* d'une église. On a supposé récemment que le ναός primitif devrait son nom à ce qu'il était une grotte à source sacrée. (H. Muchau, *Pfahlhausbau und Griechentempel*, Jena, 1909).

1. A propos d'une monnaie de Dodone au type de Zeus Naos, Th. Reinach a réuni les textes relatifs à ce vocable de Zeus, dont Νᾶος paraît la forme plus ancienne, et Νάιος la forme dérivée, *Rev. Arch.*, 1905, II, p. 97-102. Ces textes mêmes attestent que Zeus Naos est bien « primitivement le *numen* d'une source bruissant sous les chênes », et non, comme l'auteur de l'article le propose, un Zeus « arche », en prenant ναός au sens de temple. Sur Zeus, dieu de la pluie, cf. Frazer, *The Golden Bough : The Magic Art*, II, p. 359.

2. Déjà Xénophon, *Hell.*, III, 2-19, parle de la λίμνη et du temple d'Artémis à Leukophrys.

3. Rappelons que l'Aphrodite tyrienne est devenue de même Astronoé. Cf. Dussaud, *Rev. Hist. Rel.* 1911, II, p. 335.

4. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, pp. 82,1 et 110,11.

en Mysie et Troade le caractère divin est déjà attesté par l'*Iliade* pour le Skamandros-Xanthos, le Simoïs, le Rhésos, le Rhodios, le Kéteios, le Kébren, l'Aisépos, l'Euénos [1].

A ces rivières divinisées on pourrait ajouter les sources sacrées. Il suffit de mentionner ici les « fontaines de Midas, de Mopsos, de Mên, de Marsyas » et celles où l'on baignait les idoles de la Mère des Dieux à Pessinonte et à Ancyre. Nous aurons à revenir sur les légendes qui concernent certaines d'entre elles.

Le rôle des eaux courantes dans la religion phrygienne ne saurait donc être négligé et on ne verra plus rien d'invraisemblable à ce que ce soient ces eaux fertilisantes que les Phrygiens aient personnifiées dans cet aspect de leur grande déesse féminine qu'exprime le nom de Na ou de Noé. Sous la deuxième forme on a vu dans quelle série de Naïades elle rentrait ; sous la première, c'est elle sans doute qu'on retrouve dans ces villes phrygiennes : Nakoleia, Nakrasa, Naïs [2].

II

Ceci acquis, nous pouvons poser sur un terrain solide la question qui est l'objet essentiel de ce mémoire : ne serait-ce pas le culte de cette déesse Noé à Apamée-Kibôtos qui expliquerait l'adoption de la légende du Noé biblique que les monnaies de cette ville attestent pour le IIIe siècle de notre ère ?

On sait que le revers de grands bronzes frappés sous Septime Sévère (194-211), Macrin (211-8) et Philippe l'Ancien (244-9), montre un coffre ouvert sur lequel est écrit ΝΩΕ et d'où sortent les bustes d'un homme et d'une femme ; le coffre est porté sur les flots ; un oiseau est posé au sommet ; vers lui vole un autre oiseau, un rameau entre les pattes ; à côté de l'arche, les deux personnages sont représentés debout, marchant, la main droite levée, dans un geste d'adoration ou d'acclamation [3].

1. Voir les références à l'article *Flussgötter*, d'O. Waser, dans la *Real-Encyklopaedie* de Pauly-Wissowa.

2. Auj. *Ine*, cf. l'Inô : en qui se serait muée la Noé de Kibyra (p. 170).

3. On trouvera toute la bibliographie de ces pièces, qui remonte à 1668, dans l'art. de F.-W. Madden, *Numismatic Chronicle*, VI, 1866, pp. 173-220 (elle est reproduite, disposée en ordre alphabétique et mise à jour, par H. Leclercq dans l'art. *Apamée* du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*). Je ne donne ici que les indications essentielles :

1° Avers : ΑΥΤ· Κ· Λ· CΕΠΤ· CΕΟΥΗΡΟC ΠΕΡΤΙ. Buste de Septime Sévère, à dr., lauré, avec paludamentum et cuirasse.

Il y a longtemps qu'on a reconnu ici la légende juive de Noé. Voici comment M. Babelon a résumé l'opinion que l'autorité de Lenormant a fait généralement adopter[1] :

En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de Kibôtos ou « arche », prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée. Iconion, de son côté, avait la même prétention. C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient, sur le sommet de la montagne appelée Baris, les débris de l'arche, que l'on faisait aussi voir aux pélerins de l'Ararat, dans les premiers siècles du christianisme, comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra (le Noé chaldéen).

Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre. Sur l'arche est écrit le nom de Νωε, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h dans la version grecque de la

R. : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ Γ (= τὸ τρίτον). En exergue ΑΠΑΜΕΩΝ ; sur l'arche : ΝΩΕ.

Le couvercle de l'arche est oblique par rapport au coffre.

Acquise à Rome pour le *Cabinet des Médailles* de Louis XIV, Mionnet, IV, p. 231, 201 ; Head, *H. N.*, fig. 313 ; Madden, *op. cit.*, pl. VI ; Babelon, *op. cit.*, p. 171 ; *Dict. d'Arch. chrétienne*, art. *Apamée*, f. 825 ; Th. Reinach, *Jewish Coins* (1903), pl. XI. Pilcher, *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1903, pl. à la p. 224, n° I ; Ramsay, *Cities and Bishoprics*, pl. II, 1. Icl n° 1. — Le n° 3 est une seconde pièce, inédite de la coll. Waddington.

2° A. : ΑΥΤ· Μ· ΟΠΕΛ· CEOΥ· MAKPEINOC CEBA.

Buste de Macrin, *idem*.

R. En exergue : ΑΠΑΜΕΩΝ, sur l'arche ΝΩΕ. Couvercle comme le précédent. Cabinet des Jésuites, puis Cabinet impérial à Vienne ; Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen*, p. 206 ; Madden, pl. VI ; *Dict. Arch.*, f. 826. Note n° 2 vient de la coll. Waddington.

3° A. : ΑΥΤ· Κ· ΙΟΥΛ· ΦΙΛΙΠΠΟC ΑΥΓ.

Buste de Philippe, *idem*.

R. : ΕΠ· Μ· ΑΥΡ· ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ Β ΑΡΧΙ ΑΠΑΜΕΩΝ. Sur l'arche ΝΩΕ Bologne et ΝΩ (Florence). Un exemplaire du cabinet de Florence est décrit par Ottavio Falconièri en 1668, qui dit en connaître deux autres dans les coll. Chigi et Ottoboni. Un de ceux-ci est sans doute l'ex. de Bologne, l'autre l'ex. du British Museum, entré en 1849. L'ex. du British Museum est reproduit par Madden, pl. VI; Ramsay, *Cities*, pl. II, 2; *Dict. d'arch.* f. 827.

4° A. : Κ· ΙΟΥΛ· ΦΙΛ Buste de Philippe, *idem*.

R. : ΕΠ· Μ· ΑΥΡ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ· Β· ΑΡΧΙ· ΑΠΑΜΕΩΝ.

British Museum acquis de la coll. Whittall, en 1885 ; Head, BMC, *Phrygia*, p. 101, 82.

5° E. Babelon, *La tradition phrygienne du Déluge* dans *Rev. Hist. Rel.*, XXIII, 1891, p. 114-83 (réimprimé dans *Mélanges de Numismatique*, I, p. 165-74).

1. Th. Reinach, *Les Monnaies juives*, p. 71-2.

Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène.

Ainsi, d'après cette thèse, il y aurait eu chez les Phrygiens, peuple que l'on dit d'origine japhétique, une tradition spéciale et nationale du déluge, laquelle se serait fusionnée avec la tradition biblique après que cette dernière eut pénétré jusqu'en Phrygie avec les idées judéo-chrétiennes. La doctrine du déluge phrygien est admise, non seulement par les exégètes et les commentateurs des livres bibliques, mais par les historiens profanes eux-mêmes. Après avoir signalé le type des monnaies d'Apamée, Droysen ajoute : « La légende doit avoir été importée de Celaenae, où elle sera venue de Babylone, et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive. » Enfin, on me permettra de citer encore le témoignage de M. Théodore Reinach, qui, parlant des médailles d'Apamée dans le charmant opuscule qu'il a consacré aux monnaies juives, s'exprime comme il suit : « Non seulement, le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elle-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants.... Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée " la Boîte ". Comme cette ville renfermait, dès l'époque de Cicéron, une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes...

Il semble, ajoute M. Babelon, que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

L'argumentation de M. Babelon peut se résumer ainsi : ni le nom de *Kibôtos* ni la légende de l'arche ne sont connues avant l'époque hellénistique, même avant le Ier siècle av. J.-C.; Kibôtos n'est pas attesté avant Strabon, la légende avant les *Oracula Sibyllina*. Or, on sait qu'Antiochos III ordonna de transplanter en Phrygie deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie et Apamée renfermait au temps de Cicéron une population juive si prospère qu'elle pouvait envoyer 100 livres d'or à Jérusalem[1]. Ce serait elle

1. *Pro Flacco*, 28.

qui aurait transporté de toutes pièces la légende du déluge en Phrygie. Cette légende n'aurait compris aucun élément indigène.

C'est contre cette thèse [1] que je voudrais reprendre ici l'opinion traditionnelle, mais en lui donnant les bases qui lui faisaient défaut au temps où M. Babelon en a eu facilement raison. Nous avons déjà vu que Noé avait pu être un des noms de la grande déesse phrygienne des eaux; nous allons rechercher maintenant les traces d'une tradition du déluge, indépendante de celle de la Bible, qui peuvent exister en Phrygie; nous espérons qu'on concluera avec nous de ce double examen qu'Apamée a été le siège, à la fois, d'une légende indigène d'eaux engouffrées sous terre et du culte de leur déesse.

***

Il faut d'abord grouper autour des monnaies les textes qui se rapportent à la même tradition. On verra que la localisation de l'arche de Noé à Apamée ne résulte pas de la fantaisie de quelque monétaire judaïsant; elle appartient à une tradition bien attestée. Le texte essentiel à rapprocher de ces monnaies est un passage du récit que le premier chant sibyllin donne du déluge. Voici ce que prophéthise la Sibylle [2] :

Au milieu des violences de l'âge des géants, un seul, Noé, restait homme de justice et de vérité. Dieu lui prescrit d'avertir les hommes de revenir au bien; s'ils n'écoutent pas ses avertissements, il les exterminera dans un déluge. Que Noé construise alors une arche de bois dont Dieu lui donnera lui-même le plan. Noé exhorte les hommes par deux fois. A la fin du deuxième discours qu'il lui prête, l'auteur dénonce sa patrie par cette prédiction (v. 189-198). [3]

Alors l'univers entier et les hommes mortels
Périront. Et moi, quelles lamentations pousserai-je, quels pleurs verserai-je
Dans ma maison de bois! Combien de larmes mêlerai-je aux flots!
Car lorsque surviendra cette eau sur l'ordre de Dieu,
Lors flottera la terre, flotteront les montagnes, flottera l'éther.

1. Qui a reçu l'approbation de Schuerer, *Gesch. a. Jüdischen Volkes im Zeitalte Christi*, III (4e éd., 1909), p. 19.

2. La partie qui concerne le déluge va du v. 125 à 283.

Le nom du patriarche est écrit Νῶε comme sur les monnaies et comme dans la Bible ainsi que chez la plupart des auteurs grecs et latins.

Les versions latines d'Eusèbe varient entre *Noachus* et *Noemus*, et l'emploi d'une forme *Noachos* chez les judéo-grecs résulte du nom de *Noachites* donné à une secte gnostique.

3. Je traduis vers par vers sur le texte de l'éd. Geffcken (1902).

Tout sera eau et tout sera détruit par les eaux.
Quand s'arrêteront les vents, ce sera le deuxième Age.
O Phrygie, la première tu surgiras à la surface de l'eau!
La première tu nourriras une nouvelle race d'hommes
Recommençant à nouveau: pour tout, tu seras la nourrice [1] !

Les exhortations de Noé restant vaines, Dieu lui apparaît de nouveau et lui précise ses instructions. Noé les exécute et l'οἶκος δουρατέος flotte bientôt sur les mondes engloutis. Au jour révolu, le patriarche ouvre le capot ménagé au toit de l'arche et, ne voyant partout que de l'eau, lâche une colombe. Elle revient, épuisée; aucune terre n'émerge encore. Sept jours après, il la lâche de nouveau ; bientôt elle reparaît rapportant un rameau d'olivier. La terre est proche ; Noé y aborde le 41e jour.

Il y a sur le continent de la noire Phrygie,
Une montagne élevée qui se dresse haut dans le ciel : on l'appelle Ararat
Parce que tous devaient être sauvés sur elle;
En elle un grand désir entra dans les cœurs [2].
De là prennent leur course les veines du grand fleuve Marsyas,
Là, l'arche aborda sur le sommet élevé,
Les eaux s'étant arrêtées. C'est là qu'alors, du fond du ciel,
A nouveau la voix merveilleuse du grand Dieu fit retentir.
Cette parole : « Noé sauvé, loyal et juste,
Sors courageusement avec tes fils et ton épouse
Et leurs trois jeunes femmes, et remplissez la terre entière,
Croissant, multipliant, vous rendant la justice

1. Les vers 193-6 se retrouvent au livre VII, v. 9-12. Mais ils sont suivis de ceux-ci, qui montrent une tendance toute différente : Πρώτη δ' εἰς ἀσέβειαν ἀπαρνήσῃ θεὸν αὐτὴ, Ἄλλοις εἰδώλοις κεχαρισμένη, ὅσσα σε, δειλή, Ἐξολέσει, πολλῶν περιτελλομένων ἐνιαυτῶν. Cette idée que la Phrygie a été la première à renier le vrai Dieu pour embrasser le culte des idoles, qui devait la perdre, revient dans trois passages. Dans III, 105, on parle de Zeus nourri en Phrygie (en dehors de la confusion entre l'Ida de Crète et celui de Troade, on peut songer aux monnaies d'Apamée montrant Zeus nourri par une chèvre et au sommet du Tmole qui s'appelait " *Gonai Dios* "). Dans V, 129, (partie composée par un Juif vers 80 après), la Phrygie doit être punie parce que Rhéa, la mère de Zeus, en a fait sa résidence. Dans IV, 401-9, il est question de la terre phrygienne, qui, indignée de porter les souillures de Rhéa, a ruiné Antandros, peut-être aussi Dorylaion. Dans III, 511, la Phrygie est menacée de maux sans nombre. La Sibylle vient de montrer l'Hellade dévastée par les σύμμικτοι Γαλάται τοῖς Δαρδανίδαισιν ; il doit s'agir de l'invasion des Skordisques, Dardaniens et Maides en 87-5, qui fut marquée par le sac et l'incendie de Delphes (cf. A. Reinach, *Bull. Corr. Hell.*, 1910, p. 320). Ce fait, qui n'a pas encore été signalé, confirme la date proposée pour ce passage par Geffcken : vers 80, peu après les guerres de Mithridate.

2. Ces vers s'expliquent par de mauvaises étymologies d'Ararat ; l'une s'explique par le grec ἀραρὲναι, *plaire*, l'autre par un mot araméen qui signifie *sauver*.

Les uns aux autres, de générations en générations jusqu'à ce que vienne
[le Jugement
Pour la race entière des hommes: car il y aura Jugement pour tous [1].

Noé et les siens descendent à terre. C'est l'âge d'or qui commence et où, issue de Noé, naît la Sibylle elle-même. Dans d'autres vers elle paraît se donner comme la fille de Noé, enfermée avec lui dans l'arche : on verra que c'est la tradition à laquelle se réfèrent les monnaies d'Apamée. Cette tradition se trouvait déjà dans la version chaldéenne du déluge, rapportée par Bérose, à en croire le résumé de Polyhistor dans Eusèbe. C'est une première indication que le récit sibyllin ne dépend pas exclusivement du récit biblique. Le rapport où la Sibylle se trouve avec les autres versions du déluge chaldéo-hébraïque, ressortira de ce tableau comparatif qui porte sur l'épisode de l'envoi des oiseaux.

Versions chaldéennes			*Versions hébraïques*		Version judéo-grecque
ÉPOPÉE CHALDÉENNE DE GILGAMES WEBER, *Bab. Lit. p. 73*	BÉROSE POLYHISTOR *F. H. G.* II, 501 *d'après le Syncelle et Eusèbe*	ABYDÉNOS *F. H. G.* IV, 281 *d'après le Syncelle et Eusèbe*	BIBLE GEN., VIII, 8 *Le J. et l'E. sont trop mêlés pour pouvoir être distingués avec certitude.*	JOSÈPHE ANT. JUD., I, 3	SIBYLLE
L'arche aborde au 7e jour au Mont Niçir.		L'arche aborde au 3e jour en Arménie.	Après que la pluie eut tombé pendant 40 jours, et qu'elle eut baissé pendant 150 jours, l'arche s'arrêta le 17 (ou 27) du 7e mois sur les montagnes d'Ararat.	Après les mêmes périodes de 40 et 150 jours, c'est le 7 (17 ou 27) du 7e mois que l'arche s'arrête sur la cime d'une montagne en Arménie.	
Outnapishtim lâche une colombe ; elle revient.	Xisouthros envoie quelques oiseaux. Ils reviennent.	Sisithros envoie quelques oiseaux. Ils reviennent.	Le 1er du 10e mois les cimes des monts apparaissent.		
Il lâche une hirondelle ; elle revient.	Quelques jours après il renvoie les mêmes oiseaux. Ils reviennent les pieds englués de limon.	Trois jours après, il renvoie les mêmes oiseaux. Ils reviennent les pieds englués de limon.	Quarante jours après, Noé envoie le corbeau. Il ne revient pas, voletant jusqu'à ce que la terre fut à sec. Noé envoie alors la colombe; elle revient.	Quelques jours après Noé lâche le corbeau ; il revient vers lui.	
Il lâche un corbeau ; il ne revient pas.	Une troisième fois, il les envoie. Ils ne reviennent pas.		7 jours après il renvoie la colombe ; elle revient le soir avec un rameau d'olivier.	7 jours après il envoie une colombe.	Au jour révolu, Noé lâche la colombe. Elle revient.
	L'arche aborde à un mont d'Arménie. Xisouthros en descend avec sa femme, sa fille et son pilote.	Il débarque.	Le 1er du 1er mois Noé ouvre l'Arche ; le 27 du 2e mois il en sort avec sa femme, ses fils et ses brus.	Elle revient souillée de boue, rapportant un rameau d'olivier. 7 jours après Noé sort à l'endroit que les Arméniens appellent **apobathra.**	7 jours après il la lâche de nouveau. Elle revient avec un rameau d'olivier. Noé aborde le 41e jour à l'Arrat de Phrygie, avec sa femme, ses fils et ses brus.

1. I, 261-74 D'après I, 287, la Sibylle descendrait de Noé à la sixième génération, comme l'a compris Eusèbe, *Vita Constantini,* V, 18. D'après III, 827, Epiphane fait de la Sibylle la fille de Noé (*Adv. Her.*, VI, 26, 1 : la Sibylle y est représentée comme enfermée dans l'arche avec Noé). L'auteur du Prologue de notre recueil précise que la Sibylle, qui est de la race de Noé, est Sambéthé, la Sibylle chaldéenne. Eusèbe parle

Le chant Sibyllin dont on place la composition au Ier siècle av. J.-C., paraît s'être inspiré de la version biblique simplifiée ; tandis que Josèphe y a ajouté l élément chaldéen du limon, qu'il connait la tradition arménienne et qu'il a supprimé quelques unes des indications chronologiques évidemment fondées sur un cycle de fêtes anniversaires tombées en désuétude, la Sibylle, elle, a réduit les envois d'oiseau à celui des deux colombes qui reviennent toutes deux : c'est ce qui semble figuré sur la monnaie d'Apamée. Une autre différence qu'il importe de noter dès maintenant, c'est que le déluge de la Genèse est produit par des pluies torrentielles, celui de la Sibylle par l'ouverture des abîmes de la terre. On verra que ce dernier trait est d'origine phrygienne.

Quoi qu'il en soit, la Sibylle place l'Ararat en Phrygie ; si elle ne nomme pas Kélainai, elle la vise clairement en faisant sortir le Marsyas de cet Ararat et, peut-être aussi par un jeu de mots entre *noire* Phrygie et la signification de *Kélainé* (sombre) [1]. Il faut descendre jusqu'au savant médecin Sextus Julius Africanus (v. 190-250) pour trouver Kélainai mentionnée expressément : Ἦν δέ ἐτῶν ἑξακοσίων ὁ Νῶε ὅτε ὁ κατακλυσμὸς ἐγένετο. Ὡς δὲ ἔληξε τὸ ὕδωρ, ἡ κιβωτὸς ἱδρύθη ἐπὶ τὰ ὄρη Ἀραρὰτ, ἅτινα ἴσμεν ἐν Παρθίᾳ· τινές δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας εἶναί φασιν· εἶδον δὲ τόν τόπον ἑκάτερον [2]. Jules l'Africain a donc vu les deux monts de l'Arche, l'Ararat d'Arménie et celui de Phrygie ; je crois qu'on peut même donner pour son voyage une date *ante quem*. Après 227, où le Sassanide Ardashir renversa le dernier Arsacide, on ne pouvait plus guère appeler l'Arménie *Parthia* et l'Arménie était de nouveau fermée aux Romains, à qui l'avait ouvert la campagne de Sèvère en 197.

ensuite de la Sibylle Érythréenne. M. Mras me parait avoir soutenu avec raison (*Wiener Studien*, 1907, p. 25-49) que le nom de la Sibylle d'Érythrée fut parfois donné à la Sibylle chaldéenne par confusion avec le nom de Mer Érythrée donné au golfe persique. J'ajoute que, lorsque la Sibylle Chaldéenne ou Hébraïque est désignée comme *persique*, ce n'est pas à la Perse de Persépolis qu'il faut songer, mais à la province ou au royaume de Perside sur le golfe persique.

Polyhistor montre Noé accompagné de l'architecte de son navire, de sa femme et de sa fille unique. Il n'est pas douteux qu'il suivait la tradition où la Sibylle chaldéenne Sambéthé était la fille de Noé. Les huit personnages du Chant sibyllin sont conformes au récit biblique : Noé et sa femme, ses trois fils et leurs femmes. Toute cette question de la Sibylle sera reprise dans notre chap. IV.

1. Vers 261 : Ἔστι δέ τι Φρυγίης ἐπὶ ἠπείροιο μελαίνης Ἠλίβατον τανύμηκες ὄρος, on a proposé de corriger μελαίνης en Κελαίνης ; il s'agirait de la « montagne élevée de Kelainé » ; mais on ne voit pas pourquoi le poète n'auraitpas employé la forme Κελαίνων, qui serait seule régulière. D'ailleurs, κελαίνης pourrait signifier également *noire*, comme dans cet autre vers, III, 407 : ἀρχαίης Φρυγίης πολυδακρύτοιο κελαινῆς.

2. *Julii Africani quae supersunt ex quinque libris Chronographiae,* dans la

Jules l'Africain a donc pu passer à Apamée, entre 215 et 227, à l'époque même où l'on y frappait nos monnaies. Médecin chrétien, ami d'Origène, il a dû prêter une attention particulière aux traditions qui pouvaient intéresser la Bible en cette Chronographie où « il harmonisait, dans une suite synchronique, les données de l'histoire profane et celles de l'histoire sainte, pour relever l'antiquité de Moïse et de la préhistoire patriarcale : la chronographie était pour lui une forme de l'apologétique [1] ». Son témoignage est d'autant plus important que c'est sans doute à travers lui qu'Eusèbe et le Syncelle ont connu les résumés qu'Abydénos sous les Antonins et Alexandre Polyhistor au temps de Sylla avaient donnés de Bérose [2]. Or, un fragment de Polyhistor nous montre qu'il connaissait le chant sibyllin où se trouve la description du déluge, et Bérose a dû se faire l'écho ou l'interprète de récits sibyllins, puisqu'il passait, dès le IIe siècle de notre ère [3], pour le père de Sambéthé, la Sibylle Chaldéo-Judéenne. Ainsi s'établit la chaîne des témoignages qui permettent de croire que, dès la fin du IIIe siècle avant J.-C. [4], la légende de l'Arche tendait à se localiser à Apamée de Phrygie.

(*A suivre*). Adolphe Reinach.

Patrologie grecque de Migne, t. X. (Extrait du Syncelle p. 21, éd. de Paris; p. 17 éd. de Venise, 1-38 éd. Dindorf; p. 66 de l'*Africanus* de Gelzer). Le traducteur a écrit : *quidam licet Celaenis vel in nigra Phrygia contendant exstare*, sans doute par souvenir des vers de la Sybille sur la *noire* Phrygie. Au XIe siècle, Cedrenus devait avoir le passage d'Africanus sous les yeux, *Georgii Cedreni Historiarum Compendium*, dans la Patrologie de Migne, t. CXXI, p. 46 : ὅτι τὰ ὄρα Ἀρραὰτ ἴσμεν ἐν Παρθίᾳ τῆς Ἀρμενίας εἶναι τινὲς δὲ φασιν ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας. Il observe ensuite que Νῶε Ξίσουθρος παρὰ Χαλδαίοις ἐλέγετο, ce que devait dire aussi Africanus puisqu'on le trouve chez Abydenus, et une note de Xylander rapporte que le *Katholikos* arménien Jacob Mousponoé (remarquez ce nom) voulut monter au sommet de l'Ararat, dit Massis en arménien, pour y voir les restes de l'arche. Mais une force secrète le repoussa du sommet; il tomba alors à genoux et Dieu accorda à ses prières un morceau de l'arche; cette relique, déposée *in oppido Aquiri ad montis radices*, attire les pélerins en foule. Moïse de Khorène (I, 6) sait encore que c'est Xisouthros qui a abordé en Arménie et identifie Xisouthros à Noé.

1. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes* (1901), p. 186.

2. *Ap.* Eusèbe, *Chron.*, éd. Schoene, I, 23. Cf. Bousset, *Zt. f. neutest. Wissenschaft*, 1902, p. 126.

3. Pausanias, X, 12,9 ; Ps. Justin, *Cohort. ad. Graecos*, 37 : la tradition était peut-être déjà connue de Pline, *H. N.*, VII, 37, 123.

4. Cette date résulte de trois faits : 1° Bérose a écrit dans la première moitié du IIIe siècle, Polyhistor dans la première moitié du premier siècle av. 2° Le récit sibyllin du déluge, qui témoigne d'une véritable sympathie pour la Phrygie, doit être antérieur à la révolte des Macchabées, qui mit fin pour un siècle à toute sympathie entre Juifs et Grecs. 3. C'est, on le verra, précisément vers 210 que des Juifs de Babylone ont dû être installés à Apamée.

LES JUIFS

DE LA SÉNÉCHAUSSÉE DE BEAUCAIRE

1. De toutes les Communautés juives qui, au moyen âge, s'étaient fondées dans le Bas-Languedoc, celle de Beaucaire était devenue la plus considérable dès le XIIIe siècle, grâce à l'institution de la foire, qui attira sur les bords du Rhône les négociants juifs des pays les plus lointains [1]. Placés sous la bienveillante protection de Raymond V, comte de Toulouse, les Juifs qui s'étaient établis au chef-lieu de la Sénéchaussée purent se livrer sans crainte à leurs opérations commerciales en même temps qu'à leurs études favorites, celles de la Bible et du Talmud. Aucun quartier spécial ne les séparait encore de la population chrétienne, avec laquelle ils entretenaient des relations cordiales. Les sectateurs des deux religions jouissaient, à titre égal, de tous les droits civils et politiques, contribuaient ensemble aux dépenses de la Cité [2]. Mêlés les uns aux autres, ils vivaient en bonne intelligence, jouant ensemble [3], et il n'était pas rare de voir un chrétien témoigner en faveur d'un Juif, ni un Juif se porter garant pour un chrétien [4].

2. Le poète Juda Harizi, qui séjourna à Beaucaire au début du XIIIe siècle, mentionne parmi les savants juifs avec lesquels il fut en relation :

1. La foire de Beaucaire existait déjà en 1168, comme le prouve un document cité par Ménard, *Histoire de la ville de Nismes*, t. VII, p. 638. Cf. Fassin, *Essai historique et juridique sur la foire de Beaucaire*.

2. Léopold Delisle, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XXIV, p. 481.

3. *Ibid.*, p. 460-1. — Le Juif Sullam se porte garant pour un chrétien qui avait joué aux dés avec un autre Juif dans la maison d'Abramotus.

4. *Ibid.*, p. 498. — Un chrétien, Guillaume Bonfils, de Vallabrègues, témoigne en faveur de la Juive Franque.

1° Le Nassi Kalonymos, chef de la communauté juive, d'après Graetz [1]. Il est l'auteur d'une אזהרה לשבת הגדול, insérée en tête du סידור לשלש רגלים, à l'usage des Israélites de Carpentras. Abraham Bedersi a composé une élégie sur sa mort [2] ;

2° Juda ben Nathanel, vrai Chrysostome juif, suivant Juda Harizi [3]. Il florissait à Beaucaire vers 1218 [4] ;

3° L'aîné des fils de Juda ben Nathanel, Samuel, auquel on doit la composition de plusieurs poèmes liturgiques, notamment une *Keroba* pour le jeûne du 10 Tébet, figurant dans le סדר לארבע צומות ולארבע פרשיות de Carpentras ;

4° Isaac, appelé « Haseneri », poète d'une rare fécondité, dont « les chants font pâlir les étoiles », et qui a composé, entre les années 1208 et 1220, un grand nombre de pièces liturgiques — 38 d'après Zunz [5] — insérées pour la plupart dans les Rituels d'Avignon et de Carpentras.

Dans son poème sur הושענא רבה (Siddour de Carpentras), il s'exprime ainsi dans un acrostiche :

אני יצחק ש"ץ ברבי יהודה ברבי נתנאל השוכן בהר שניר בשנת תתקסח
לחשבון עולם במגדל מלנצנה

« Moi, Isaac, ministre-officiant, fils de Juda, fils de Nathanel, demeurant sur le mont Senir, au Château de מלנצנה, en l'année 4968 = 1208. »

On sait que שניר, surnom du mont Hermon (Deut., III, 9), signifie « neige » d'après Raschi et « mont neigeux » טור תלגא, suivant les deux targoumim. S'appuyant sur ces traductions, M. S. Cassel suppose que מלנצנה désigne Montauban (Mons albanus [6]). Renan-Neubauer croit, au contraire, qu'il s'agit de Malaussane (Basses-Pyrénées) ou plutôt Malaucène (Vaucluse) [7]. M. Gross [8], qui se range à cette dernière opinion, prétend que le nom de הר שניר a été employé par Isaac pour désigner le Mont Ventoux, couvert de neige pendant la plus grande partie de l'année.

Aucune de ces interprétations ne nous paraît exacte. D'abord, on ne trouve ni à Montauban ni aux environs un endroit auquel

1. *Les Juifs d'Espagne*, p. 320.
2. Zunz, *Litg. der Synagogalen Poesie*, p. 479.
3. *Tahkemoni*, ch. 26. Cf. Zunz, *Zur Gesch. und Lit.*, p. 469.
4. Zunz, *Litg.*, p. 472, et *Zur Gesch.*, p. 475.
5. *Ibid.*, p. 472-475.
6. Départ de la Drôme, arrond. de Nyons. Cassel, *Mag. für die Literatur des Auslands*, p. 51.
7. *Les Rabbins français*, p. 715.
8. *Gallia Judaica*, p. 360.

puisse convenir le nom de מלנצנה, On sait, d'autre part, qu'il n'y avait point de Juifs dans cette localité avant le commencement du XIVe siècle [1]. La même observation s'applique à Malaucène, où le premier établissement des Juifs n'est pas antérieur à l'année 1253 [2]. Quelle est donc cette localité désignée par Juda Haseniri sous le nom de מלנצנה ? Il sera facile, croyons-nous, de répondre à cette question si, au lieu de donner à שניר le sens ne « neige », on le traduit par « cuirasse », par analogie avec שריון. Il pourrait désigner ainsi le château de Beaucaire que notre poète, se rappelant l'expression du Deutéronome, aurait comparé à une cuirasse destinée à défendre la ville contre toute attaque possible de l'ennemi. Quant au terme de מלנצנה, il serait, dans notre hypothèse, le nom d'une famille noble, « de Malsang », propriétaire de la maison où aurait demeuré Isaac, ou peut-être aussi celui de « Malsane », ancien Mas situé entre Beaucaire et Fourques [3].

3. Aucun quartier spécial ne parquait les Juifs de Beaucaire dans un isolement méprisant avant la fin du XIIIe siècle. Leurs maisons, situées dans la partie haute de la ville, au bourg neuf, près du château, étaient contiguës à celles de chevaliers tels que Monachus de la Redorte, Guillem de la Tour, les Albaron, Pons de Lussan, etc. [4] Le premier sénéchal, Pélerin Latinier (1226-1238), avait acheté en 1229, au nom du roi, en vue de la reconstruction et de la défense de la citadelle, un certain nombre de maisons parmi lesquelles s'en trouvaient deux appartenant aux Juifs Boncrescas et Bonysac, qui, pour droit de possession, durent payer au prieur de l'église de Notre-Dame des-Pommiers un cens annuel : le premier, une livre de cire et le second, deux chapons (*duos capones* [5]).

Son successeur, le sénéchal Pierre le Fèvre d'Athies, prit des mesures plus énergiques. Pour mettre le château à l'abri de toute attaque, il fit démolir les logis des chevaliers en même temps que la maison du Juif Bonysac Nassi et de Bonosa, sa femme. Mais, au lieu de verser aux propriétaires juifs le montant de la valeur de l'immeuble, c'est-à-dire cent livres de Viennois, le sénéchal jugea bon de ne leur payer que la somme de quatre livres de raimondins [6].

1. Prudhomme, *Les Juifs en Dauphiné aux XIVe et XVe s.*, p. 19.

2. Isidore Loeb, *Revue des Études juives*, t. VI, p. 270.

3. A. Eyssette, *Hist. administrative de la ville de Beaucaire*, I, p. 13, et II, p. 173.

4. Léopold Delisle, *Recueil*, p. 464, 465 et 493. Cf. Robert Michel, *L'Administration royale dans la Sénéchaussée de Beaucaire*, p. 153-154.

5. Léopold Delisle, *Recueil*, p. 493.

6. Léopold Delisle, p. 464. – « Item significat vobis (Inquisitoribus) eadem Bonosa quod

Par un mandement du 18 juin 1294, le roi Philippe-le-Bel, sous prétexte que les Juifs s'étaient répandus dans la ville, au scandale des chrétiens, mais en réalité peut-être pour les avoir sous la main et assurer ainsi le succès de ses secrets desseins, la spoliation de leurs biens et la confiscation de leurs créances, Philippe-le-Bel ordonna au sénéchal de les reléguer, si faire se pouvait, dans un quartier spécial. « Judeos etiam qui de novo in dicta villa mixtim inter christianos indifferenter morari dicuntur, si commode possit fieri, morari faciatis ad pariem ad scandala evitanda [1]. »

Ce quartier était situé au pied et le long du rempart qui s'étendait du rocher de Roquecourbe à la porte de la Lice ou du Cancel et séparait la ville du Château [2].

La synagogue se trouvait au bourg neuf. Elle avait pour confronts les maisons des Juifs Astruc de Montfrin, Bonysac et Boncrescas. Elle disparut complètement avec le quartier juif, en 1578, lors des démolitions ordonnées par Fouquet de Tholon, seigneur de Sainte-Jaille, pour isoler la forteresse, qu'il assiégeait [3].

Il n'existe, à notre connaissance, aucun document qui permette d'indiquer exactement l'emplacement de l'ancien cimetière juif de Beaucaire. Selon toute probabilité, les Juifs enterraient leurs morts, comme leurs coreligionnaires de Tarascon, dans un terrain situé dans l'île de Jarnègue ou Gernica, entre Beaucaire et Tarascon [5]. Quoi qu'il en soit, la Communauté juive payait, pour sa possession et celle de la synagogue, une redevance annuelle de seize deniers au Prieur de Notre-Dame-des-Pommiers [6]. Le sénéchal Pierre d'Athies détourna à son profit ce revenu et le Prieur n'eut d'autre ressource que d'en réclamer le montant, soit cent marcs d'argent, à Pierre de Châtre, chanoine de Chartres, et frère Jean du Temple, de l'ordre du Val des Ecoliers, enquêteurs envoyés, en 1248, par saint Louis en Languedoc [7].

4. Les Juifs de Beaucaire ne paraissent pas avoir été riches. En

Petrus de Atiis, condam senescallus Bellicadri, tempore illo quo fecit dirui staria militum hujus castri quae erant prope castrum, fecit dirui quoddam stare dicti Bonysac et dictae Bonosay, quod stare tunc temporis valebat centum libras viennensium et restituit eis dictus senescallus tantummodo pro emenda dicti staris quatuor libras ramundensium. »

1. Ménard, *l. c.*, I. *Preuves*, 126, col. 2. Cf. Martin Chabot, *Les Archives de la Cour des Comptes, Aides et Finances de Montpellier*, p. 26.
2. Eyssette, *l. c.*, p. 400 et 462.
3. Léopold Delisle, *Recueil*, p. 493.
4. Eyssette, *l. c.*, p. 462.
5. Voir notre travail *Les Juifs de Tarascon*, *Revue des Études juives*, t. XXXIX.
6. Léopold Delisle, *Recueil*, p. 493.
7. *Ibid.*

1299, les revenus que la royauté tirait d'eux ne s'élevaient qu'à 380 l. 17 s. 4 d.[1].

Ils n'étaient assurément pas plus riches en 1306, au moment de leur expulsion du royaume, puisque le produit de tous leurs biens confisqués à Beaucaire et à Lunel ne suffisait pas à recevoir une assignation en faveur du chevalier Pierre de Columpna pour une rente annuelle de 500 florins d'or et que Philippe-le-Bel se vit dans l'obligation d'autoriser, le 23 mars 1307, Bertrand de l'Ile-Jourdain, sénéchal de Beaucaire, à prélever sur les biens des Juifs de Montpellier la somme nécessaire à l'extinction de sa dette envers le chevalier.[2]

Ces Juifs étaient prêteurs d'argent, mais pratiquaient-ils l'usure? Il est à noter que parmi toutes les doléances portées par les chrétiens devant les Enquêteurs de saint Louis — et elles sont nombreuses et souvent de médiocre importance — il n'en existe pas une seule relative à ce crime d'usure. Or, il n'est pas douteux que, si les Juifs avaient réellement pratiqué l'usure, au sens moderne du mot, les habitants de la Sénéchaussée ne se seraient pas fait faute de s'en prévaloir et de demander aux Enquêteurs de les défendre contre ce que certains conciles appelaient « l'insatiable cupidité des Juifs[3] ». Ce dont des chrétiens se plaignent, ce n'est point de l'usure exercée par les Juifs, mais uniquement de l'obligation dans laquelle les officiers royaux les avaient mis — les mauvais payeurs ne sont rares à aucune époque — de s'acquitter envers leurs créanciers juifs malgré l'ordonnance royale de Melun (1230). C'est ainsi qu'un chrétien de Nîmes, Guillem de Berrianicis, se plaint de ce que le viguier, Estèves de Codols, l'ait fait mettre aux fers pour avoir refusé de payer vingt-cinq sous de raimondins au Juif Jacob de Ro[4]; qu'une veuve de Sommières, Stephana Balba, reproche au viguier Guillem de Ganges de l'avoir contrainte à payer six setiers et une émine d'huile aux Juifs Affon et Judas[5] et que Raymond Capellerius réclame à Raymond de Fons, viguier de Beaucaire, en dehors des dix sous de raimondins qu'il avait remis à sa femme, pour le prix de son intervention en sa faveur auprès de son mari contre le Juif Davin de Sallone, « buandam flaciatam novam barratam quae valebat bene viginti solidos ramundensium», une couverture

1. *Revue des Études juives*, XV, p. 251.

2. *Revue des Études juives*, II, p. 55, et Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 102 et 314.

3. Labbe, *Concil.*, col. 736, 781.

4. Léopold Delisle, *Recueil*, p. 413.

5. *Ibid.*, p. 440.

de laine que le viguier avait prise en gage sur la plainte de Davin et ne s'empressait pas de restituer à son propriétaire [1].

Mais, dira-t-on, comment concilier le silence des *Querimoniae* avec les ordonnances royales et les décisions des conciles? Ne semble-t-il pas qu'il y ait contradiction flagrante entre l'absence totale, d'une part, de toute plainte relative à l'usure et les véhémentes récriminations, de l'autre?

Si les habitants de la Sénéchaussée ne formulent aucune plainte contre les Juifs, c'est qu'ils n'avaient point cessé de vivre en bons termes avec eux, de les fréquenter, de se livrer aux mêmes transactions commerciales et de pratiquer, à leur exemple, l'usure, c'est-à-dire le prêt à intérêts, toléré par le pouvoir civil et par l'Église. « Quand les intérêts d'une somme prêtée, dit l'art. 117 de la coutume de Montpellier, reproduit par l'art. 30 de la coutume d'Alais, auront atteint le chiffre du capital, ils ne pourront plus s'accroître malgré la durée du temps. Ils auront beau avoir été promis par serment, il n'en sera pas accordé davantage en justice, soit aux Juifs, soit aux chrétiens, car tel est le maximum fixé par le présent statut [2]. » « L'intérêt est abominable, dit, à son tour, la Constitution I, chap. xv, de Saint-Gilles (rédigée au XIIe siècle par l'abbé de Saint-Gilles et remaniée, d'après M. Bondurand, archiviste du département du Gard, au XIIIe ou au XIVe siècle par un juriste anonyme) qu'il soit stipulé avec ou sans intérêt, et la perception en est nulle parce que le demandeur n'est pas écouté par le Juge à ce titre. De même, la caution n'est point citée, ni le gage demandé, à moins peut-être qu'il ne s'agisse de jugement au possessoire.

« Toutefois le créancier nanti d'un gage peut le retenir, si l'intérêt est de telle nature qu'il soit dû en droit civil [3]. »

Et la Constitution III, § 11, ajoute : « Interdiction sévère de dresser un contrat qui contienne usure expresse.

1. *Ibid.*, p. 458.

2. « Postquam usura equiparata fuerit sorti, deinde usura nullathenus accrescat ulla temporis diuturnitate, etsi etiam sacramento vel fide plenita promissa fuerit, non judicetur in plus judaeis vel christianis, quia ista constitutione ita taxantur. »

3. « Usurarum sunt abhominanda contagia, quarum, sive sin debite cum sacramento, sive sine sacramento, cessat exactio, quia auditur eo nomine agens apud judicem, similiter nec fidejussor pro eis datus convenitur, nec pignus datum petitur, nisi forte possessorio judicio agatur.

« Creditore vero possidente, non aufertur ei pignus in eam causam astrictum cum sibi possit consulere per retentionem, si tales erant usure ut jure civili deberentur. »

« Pour l'intérêt, qu'aucune somme n'excède celle de quatre deniers par livre, tolérée par le concile de Latran. L'Église tolère ce taux, quoique ne l'approuvant pas, chez les Juifs [1]. »

Saint Louis, au contraire, avait une horreur invincible pour l'usure. Sous l'empire d'idées religieuses absolument désavouées par l'économie politique, il considérait le prêt à intérêts comme un très grand mal, comparable au vol, à l'homicide et comme une violation des lois de la Bible et de l'Évangile [2]. De là sa répugnance contre tous ceux qui le pratiquaient.

Le taux des intérêts pris par les Juifs de Beaucaire était inférieur à celui que prenaient certains chrétiens qui « molestaient les habitants, pour le paiement de leurs usures et leur causaient ainsi des maux irréparables [3] ».

5. En même temps qu'à Beaucaire, les Juifs s'étaient répandus dans les principaux centres de la Sénéchaussée. Ils avaient fondé à Nîmes, à Posquières (Vauvert) et à Saint-Gilles des communautés importantes dont nous avons parlé ailleurs [4].

En dehors de ces localités, on les trouve établis, en petit nombre,

1. « Rursum severissime prohi [bemus ne aliquis] tabellio de contractu usurario qui expressam usuram continet, [modo] quolibet faciat vel recipiat instrumentum.

« Sed nec pro in [teresse ulla] summa excedat summam in Lateranensi concilio tolleratam, [scilicet pro] libra IIII denariorum, quam tollerat Ecclesia, licet non approbat, in Judeis. »

« La livre tournois valait 20 sols et le sol tournois 12 deniers. Il y avait donc 240 deniers à la livre. Si l'on en prend 4, cela fait le 1/60 de la livre, soit 1.666 pour 100. Ce taux est très faible. Le commerce de Saint-Gilles était incompatible avec les lois de l'Église sur l'intérêt et l'abbé, qui vivait de ce commerce, était bien obligé d'adoucir la rigueur des prohibitions, de présenter la nécessité de l'intérêt comme une tolérance, non comme une approbation. La nuance est jolie et tout cela montre que rien ne prévaut contre les lois économiques. »

Nous devons à l'extrême obligeance de M. E. Bondurand, le savant archiviste du département du Gard, la communication de ces deux derniers textes empruntés, avec la note que nous venons de reproduire, à son Introduction aux *Coutumes de Saint-Gilles* (sous-presse); qu'il reçoive ici l'expression de notre sincère gratitude.

2. Lévitique, XXV, 37; , Deutéronome, XXIII, 21; Luc, VI, 35.

3. Significaverunt nobis homines villae Bellicadri quod ipsi a quibusdam usurariis christianis molestantur ad prestandum usuras, in tantum quod multipliciter est timendum quod Universitas dictae villae dampnum irreparabile incurrat. Ménard, *ouvrage cité*, I, p. 405, et *Preuves*, 126, col. 2; cf. *ibid.*, p. 388.

4. *Notice sur les Israélites de Nimes. — Les Juifs de Posquières et de Saint-Gilles*, dans *Mémoires de l'Académie de Nimes*, année 1911. — Cf. Joseph Simon, *Les Juifs de Nimes au moyen âge.*

à Aimargues [1], Aiguesmortes [2], Le Caylar [3], Milhaud [4], Sommières [5] et Vallabrègues [6].

A Sommières, l'un d'eux, Abraham, était, en 1230, trésorier du roi ou receveur des deniers royaux. Il est qualifié « officialis dictae Curiae [7] ».

Vers 1240, le viguier de Vallabrègues, Bertrand Pelat, estimant qu'à l'exemple des officiers royaux envoyés par saint Louis en Languedoc, il lui était permis de pressurer les Juifs à son aise, n'hésita pas à mettre aux fers Bonafos, fils de la Juive Calva, et à lui extorquer six livres de raimondins et 45 sous à son fils, Salvatus, âgé de quatorze ans, accusés tous deux d'avoir volé, à l'aide de deux autres Juifs qui naviguaient avec eux sur le Rhône, un aigle [8] perché sur un arbre [9]. En 1424-25, c'est-à-dire trente ans à peine après leur expulsion de France, les Juifs de la Provence et du Comtat-Venaissin n'avaient point cessé d'être en relation d'affaires avec les chrétiens du Bas-Languedoc. Les Archives départementales du Gard nous ont conservé les noms de certains de ces négociants; c'étaient : Salomon Bendich, d'Avignon, Bonines Nathan, Meyr Comprat, Vitallis Stella et Maistre Vido, de Tarascon [10].

Il y avait également des Juifs au Vigan [11] et à Sauve [12]. En ce qui

1. Gross, *Gallia Judaica*, p. 90.
2. *Ibid.*, p. 22.
3. Canton de Vauvert (Gard). — *Revue des Études juives*, t. XLVIII, p. 269.
4. Gross, p. 343-346, et Renan-Neubauer, *Les Ecrivains juifs*, p. 762.
5. *Ibid.*, p. 646-647, et Renan-Neubauer, *Les Rabbins français*, p. 517 et 746. Cf. L. Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 440, et *Revue des Etudes juives*, t. LIX, p. 68.
6. *Ibid.*, p. 25-27.
7. L. Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 440. Cf. Saige, *ouvr. cité*, p. 282, et Renan-Neubauer, *Les Rabbins français*, p. 517.
8. Il s'agit sans doute d'un « aigloun », petit aigle ou aigle criard.
9. « Conqueritur vobis inquisitoribus, Bonafos, filius Calvae judaeae de Bertrando Pelato dicens quod eo tempore quo erat vicarius Volobricae, cum Salvatus judaeus filius suus, cum duobus aliis judaeis irent apud Avinionem et ascenderent in quodam navigio per Rodanum et essent ante Volobricam, viderunt unam aquilam in quodam arbore et unus ex dictis judaeis, sociis suis, cepit dictam aquilam et venerunt volentes intrare apud Volobricam in Carneve quae est ant Volobricam, et dum essent ibi, venit Guillelmus Petrus de Valle Aqueria (Valliguières) et imponens eis quod ipsi volebant furari dictam aquilam, duxit eos apud Volobricam et tradidit eos dicto Pelato qui erat tunc vicarius, qui fecit eos capi et fecit eos detrudi in carcerem et ibi tenuit eos tamdiu captos donec habuit et exegit ab eis sine judicis cognicione sex libras ramund. ; et custodes quintecim solidos de quibus Bonafos solvit pro Salvato, filio suo, quadraginta et quinque solidos, cum dictus Salvatus nunquam tenuit aquilam et erat dictus Salvatus minor XIV an. » Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 490.
10. Arch. dép. du Gard. E. 1091 (Registre). — Cf. Bondurand, *Inventaire sommaire des Arch. dép. antérieures à 1790*, p. 258 et 260.
11. *Revue des Etudes juives*, XXII, p. 265.
12. Gross, *Gallia*, p. 652.

concerne ces derniers, on sait que Philippe-le-Bel avait constitué à Pierre de Mirepoix, évêque de Maguelone, une rente annuelle et perpétuelle de 40 livres de petits tournois, hypothéquée sur les biens des Juifs, en échange des revenus de ceux de Montpelliéret que l'évêque lui avait cédés en 1293[1]. A la suite d'un désaccord survenu entre Pierre de Mirepoix et les délégués du roi, il fut décidé, dans une réunion tenue à l'église de Vézenobres[2], que les biens ayant appartenu aux Juifs Astruc Loria, Astruc Salomon, Astruc, l'aîné, Bonfils, médecin, Bonfillon et Bonjuif, seraient vendus à frais communs et qu'on prélèverait au profit de l'évêque sur le produit de cette vente une somme de 400 livres de bonne monnaie, représentant le capital d'une rente de 40 livres de tournois[3].

Uzès possédait des Juifs dès le VIe siècle[4]. Les *Querimoniae* enregistrent une rixe qui s'était élevée dans cette ville, au milieu du XIIIe siècle, entre deux Juifs étrangers au pays et un bourgeois, Raymond Ruerssanus. Un jour que Raymond revenait tranquillement de son atelier chez lui, il fut averti par les cris d'une femme que des Juifs étaient en train de tuer son neveu. Il se dirigea aussitôt vers la place du Marché, où il vit deux Juifs tenant en main, l'un un bâton, l'autre une pierre, frappant l'enfant et le traînant sanglant à terre. D'un bond, il se précipita sur l'un des Juifs, arracha la pierre de sa main et l'en frappa à coups redoublés, sans cependant, ajouta-t-il, lui avoir fait grand mal, « non inferendo ipsi judaeo aliquod malum, ita quod apparet aliquomodo[5] ».

Appelé devant le sénéchal, Oudard de Villers, il fut envoyé pour quelque temps « in hostagiis[6] » et condamné à 20 livres de raimondins.

Nous ignorons quelle fut la réponse des Enquêteurs auxquels le bourgeois d'Uzès demanda, outre la restitution des 20 livres de raimondins, sept autres livres, montant du préjudice qu'il estimait lui avoir été causé.

Vers la fin du XIIIe siècle, les Juifs paraissent encore avoir été assez nombreux à Uzès[7]. En 1320, c'est-à-dire cinq ans après leur

1. *Revue des Etudes juives*, II, p. 19 et 39; Saige, *ouvrage cité*, p. 102 et 320.
2. Voir plus loin, p. 195.
3. *Revue des Etudes juives*, II, p. 41, et Saige, *ouvr. cité*, p. 319-324.
4. *Gallia Christiana*, VI, p. 613; Dom Vaissète, *Hist. gén. du Languedoc*, I, 274, et Gross, *Gallia*, p. 24.
5. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 436.
6. Résidence forcée en un lieu plus ou moins éloigné.
7. Robert Michel, *L'Administration royale dans la Sénéchaussée de Beaucaire au temps de saint Louis*, p. 323.

rappel en France par Louis X, les Juifs Isaac Bonet et Salomon de Stella étaient établis dans cette localité [1].

On rencontre vers la même époque des Juifs à Bagnols, patrie du célèbre philosophe et théologien Lévi ben Gerson ou Gersonide, appelé par les chrétiens du moyen âge « Magister Leo de Bannolis [2] » ; à la Calmette [3], où le Juif Bonus Vinas exerçait les fonctions de baile [4] ; à Fournès [5], où Abromotus avait une part de la bailie [6] ; à Remoulins [7], à Roquemaure [8], à Villeneuve-les-Avignon [9].

Dans cette dernière localité, l'un d'eux, Salomon de Stella, était, en 1337, au service du doyen de l'église collégiale. Dans des documents conservés aux Archives départementales du Gard [10], il est dénommé *Salomon de Stella* [11] *judaeus, procurator domini decani Ecclesiae et Capituli.* C'est en cette qualité qu'il acheta, pour le compte de cette église, diverses maisons, terres et vignes, situées à Arles. Au nombre des propriétaires de ces biens figurent les Juifs suivants :

Astruc Taurès de Trinquetaille [12], Bonisac de Infantibus [13], Salomon Nassi [14], propriétaire d'une maison située « in recta Carreira Judeorum Arelatis » et confrontant, d'une part, la maison de Salomon Cassin et, de l'autre, celle des héritiers d'Astruc de Beaucaire [15] ;

Salomon, fils de Maestro Salamias Nassi [16] ;

Davin d'Agde, Joseph de Beaucaire, Dieulosal de Stella, Filhote,

1. *Registre des Minutes du notaire Josselin Pelhier d'Alais*, 18 novembre 1320.
2. Gross, *Gallia*, 93-95.
3. Canton de Saint-Chapte, arrond. d'Uzès.
4. Robert Michel, *ouvrage cité*, p. 428.
5. Commune de Remoulins, arrond. d'Uzès.
6. « Abromotus judaeus, qui habebat partem in bailia. » L. Delisle, *Rec. des Hist.*, XXIV, p. 513.
7. *Ibid.*, p. 525.
8. Maulde, *Coutumes d'Avignon*, p. 290 ; Renan-Neubauer, *Les Ecrivains juifs français*, p. 651, et Gross, *Gallia*, p. 629.
9. Arrond. d'Uzès.
10. G. 1239 (Portefeuille), p. 26, 29, 31 et suiv.
11. Étoile, départ. de la Drôme. Salomon de Stella est probablement identique avec Salomon qui demeurait à Uzès en 1320.
12. Le même, sans doute, que Todros Todrosi qui traduisit, en 1337, de l'arabe en hébreu, le commentaire moyen d'Averroès sur la Poétique d'Aristote. Gross, *Gallia*, p. 247.
13. Ou Dels-Enfantz, nom de famille provençal.
14. Ou Salomon Nasti, *Revue*, XLVIII, p. 271.
15. Arch. dép., G. 1239, p. 26.
16. Gross, *Gallia*, p. 87.

Juive de Beaucaire, Bonfilhon Aureluthi, Astrugue, femme de Comprat de Narbonne[1] ;

Davin ou Davinet de Rhodès, Joseph, fils d'Astruc de Beaucaire[2] ;

Melet Abran de Borrian[3] ;

Salomon de Lunel[4], Jataronus[5] ou Jacaronus ;

Durant Jacar, qui possédait une maison « in Carreria Jusatarie Arelatis », confrontant, d'un côté, la maison de Simon Bonord et les hoirs de Samuel Isaac et, de l'autre, les hoirs d'Abraham Cassin[6] ;

Astruc Massip[7], Samuel Calhi, un des baylons de la communauté israélite d'Arles, en 1386. Il vendit, en 1336, à Jean Durand, doyen de l'église de Villeneuve, une vigne et une petite terre (terrulam), sises au quartier appelé « lo claus de na dal Ponte », pour le prix de 63 florins d'or[8].

Plusieurs Juifs, originaires de Villeneuve, demeuraient à Arles vers la fin du XIVe et au commencement du XVe siècle et à Carpentras au XVIe siècle. Ajoutons que le savant linguiste Abraham de Lunel, Juif d'Avignon, — on lui attribue la connaissance de vingt-deux langues ! — fut, après sa conversion au christianisme et son entrée dans les ordres, nommé abbé de Villeneuve (1572-1597) sous le nom de César Brancas « Abreuvé de toute sorte d'amertume », par les moines de l'abbaye de Saint-André, qui le soupçonnaient d'être resté secrètement attaché au judaïsme, il fut obligé, en 1597, de résigner, moyennant une pension annuelle, ses fonctions sacer-

1. Arch. dép., G. 1239, p. 32.

2. *Ibid.*, p. 33 et 34.

3. *Ibid.*, p. 36. — Borrian, ancien faubourg d'Arles. Plusieurs Juifs habitaient ce faubourg aux XIVe et XVe siècles (*Revue*, XLVIII, 267, 269, 271 et 272). Gross (*Gallia*, p. 87 et 112) prétend que le mot דבורריאן par lequel est désigné Maestro Salves Vidal est un nom de famille et veut dire « de Bourrin ». Nous croyons, contrairement à son opinion, que ce mot est un lieu de localité et correspond à « Borrian », ancien quartier d'Arles, où Me Salves Vidal paraît avoir résidé. Le nom « de Boeriano » porté par Vital, Juif de Nîmes, ne désigne assurément pas, comme le suppose Joseph Simon (*Hist. des Juifs de Nîmes*, p. 27) *Borian*, lieu inconnu de la commune de Gallargues (Gard), mais bien *Borrian*, d'où Vital était originaire.

4. Salomon de Lunel est peut-être identique avec Salmon de Lunel, auteur d'ouvrages astronomiques, Gross, *Gallia*, p. 289. Sur *Jataronus* ou *Jacaronus*, voir Arch. dép., G. 1239, p. 47.

5. *Ibid.*, p. 79.

6. *Ibid.*, p. 79.

7. *Ibid.*, p. 91 et 95.

8. *Ibid.*, G. 1237, p. 175. Cf. *Revue*, XLVIII, p. 271. En 1387, un Samuel Caylli, demeurait à Montpellier. Bédarride, *Les Juifs en France*, p. 540.

dotales et de se réfugier à Paris, puis à Venise, où il retourna, dit-on, à la foi de ses pères[1].

Alais était, dès la fin du XIIIe siècle, un centre commercial important[2]. Les Juifs ne tardèrent pas à s'y établir et à y fonder une communauté pourvue de toute l'organisation nécessaire à l'exercice de leur culte. Nous ignorons, il est vrai, où se trouvait exactement l'emplacement de leur synagogue, mais un document de 1393 nous apprend que leur cimetière était situé sur un côteau appelé « Puech Juzieu[3] ».

Bien différente de celle de leurs coreligionnaires des autres parties de la Sénéchaussée était la condition des Juifs d'Alais. Si, en effet, à Beaucaire et à Nîmes, Juifs et chrétiens vivent en bons termes, il n'en est pas de même à Alais où, d'après les *Coutumes* de 1200 et 1217, ils ne sont tolérés que « par seule humanité », où ils sont parqués dans un quartier spécial qu'il leur est interdit de franchir pendant la semaine sainte, obligés au repos du dimanche et des autres jours de fêtes, contraints à la prestation en justice d'un serment particulier[4], privés de la liberté de s'habiller à leur guise et de se livrer, leurs portes closes, « lur portas clausas » à aucun autre travail que celui qui leur était permis[5]. Or, quel était ce travail ? C'était sans nul doute, le prêt à intérêts, le prêt sur gages[6].

1. Goiffon, *Villeneuve-lèz-Avignon*, p. 88.

2. Bardon, *Hist. de la ville d'Alais*, p. 146-147. Cf. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 387, 388, 398 et 399.

3. Arch. municip. d'Alais, Compois du XIVe siècle, p. 24. — La même dénomination se rencontre à Nîmes dans des chartes de 1043 (Ménard, *ouvr. cité*, I, 166) et de 1055 (Germer-Durand, *Cartulaire du Chapitre de l'Eglise cathédrale de Notre-Dame de Nîmes*, p. 231, et *Dictionnaire topographique du départ. du Gard*, p. 174).

4. « Le sagramens delz juzieus sia fag daissi adenant aissi com el sagramental ancian es tengutz, el demandansa, el responsion issamen. » (Art. 35 de la Charte de 1217). — La formule de ce serment était sans doute la même que celle qui était usitée à Narbonne (Saige, p. 54) et à Arles. (Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 201.)

5. « Derrecap establem que entre chrestians et jusieus, los calz sofrem per sol umanitat, en habite de vestir sion manifest, e sia talz la deferentia quel juzieu leugieiramenz sion conogut de celz quelz veiran ; e mandam que porton habite dessemblan a habite delz chrestians. Oltra aizo vedam destreitament e mandam quel juzieu per alcuna maneira non auson obrar alz ditmenges ni en las autras granz festas nostras davan los oilz delz chrestians que il o puescun veser, mas lur portas clausas arescost obron aguo que lur obrar. Plus fort, empena de lur cors, vedam que non auson aparer en publege lo jouz nil mercres sainz nil venres nil sapte denant la nostra pasca. » (Art. 55 des *Coutumes* de 1200, d'après J.-M. Marette, *Recherches historiques sur la ville d'Alais*, p. 401-497.)

6. L. Delisle, *Recueil*, p. 388.

Les Juifs cependant ne se bornaient pas à des opérations commerciales ou à des affaires de banque. L'un d'eux, Jacob ben Juda, copia, au milieu du XIIIe siècle, pour son usage personnel, la lettre que Maïmonide avait écrite sur l'astrologie et adressée aux savants de Lunel [1]. Un autre, le médecin Jacob Hallévi, composa, vers 1300, 1° un opuscule sur les scrofules, 2° un commentaire sur cet opuscule en l'honneur de son beau-père, Tanhoum ben Juda, 3° un traité sur les plaies [2]. Un troisième, Salomon Bonsenhor ou Bonseigneur, figure, en 1388-1391, sur la liste des médecins des pauvres [3]. Il est probablement identique avec ce Salomon Bonsenhor qui, pour payer sa quote-part des mille francs d'or que le roi de France avait exigés, en 1392, des Juifs du Languedoc, poursuivit, concurremment avec ses coreligionnaires Tauros Marnan et Boniac Salomon, l'abbé d'Arènes [4], Pierre de Martinaco, dont il fit saisir, avec l'approbation de Jean de Faza, trésorier royal de Montpellier, outre d'autres objets mobiliers et immobiliers, un mulet à poil roux, « in uno mulo pili ruphi quem cepit ad manum et certa alia bona mobilia et immobilia [5] ».

Salomon Bonsenhor possédait, à Alais, avec sa femme Clairette, une maison, rue Peyrolerie ou de la Chaudronnerie [6], et une vigne située au quartier de Montaud [7]. A la même époque Abraham Nassi avait une maison dans la rue Soubeyrane [8], à côté de celle de Jean de Cubellis, un des laboureurs les plus imposés du Pan des Aires [9], et une vigne au quartier de Russan [10]. Une Juive, Bona dona (Bonne dame), était propriétaire d'une maison située rue de la Sabaterié [11].

Voici les noms des Juifs qui, en dehors de ceux que nous venons de citer, résidaient à Alais au XIVe siècle :

Jacob Valréas (1318), Gerson Bonafos, Boniac, Josse, de Tournon, Mayronne, veuve de Crescas, de Lunel, Astruguet Crescas, Mayronne, veuve de Juffet de Carcassonne, Abraham Bonisac Nassi [12].

1. Gross, *Gallia*, p. 59.
2. *Ibid.*
3. Bardon, *ouvrage cité*, p. 279.
4. Hameau dépendant de la commune d'Alais. Germer-Durand, *Dictionnaire topogr. du départ. du Gard*, p. 10.
5. Bardon, *ouvr. cité*, t. II, p. 149, et *Documents justificatifs*, n° XXIII, p. XLV et XLVI.
6. Ou péirôou = payrola. Marette, *Recherches historiques*, p. 341.
7. Arch. municipales d'Alais, série C.C., p. 106 v°.
8. Carreria superior ou Carreira sobeirana, en langue romane, située dans la partie haute de la ville. Marette, *ouvr. cité*, p. 327.
9. La ville était divisée en 7 pans. Bardon, *ouvr. cité*, t. II, p. 150 et 312.
10. Arch. munic., série C.C., p. 106 v°.
11. *Ibid.*, p. 22.
12. Bardon, *ouvrage cité*, II, p. 149. — Abraham Bonisac Nassi est probablement identique avec Abraham Nassi.

Ces Juifs étaient, avec Joseph Massip, de Montpellier, et Salomon Boniac, de Bédarride, les créanciers des principaux personnages du pays, tels que Cabot de Malmoyrac[1], Louis de Serinhac[2], coseigneur de Malmoyrac, Antoine de Connillère[3], de Vermeils[4], et son homonyme de Lézan[5].

Non loin d'Alais, à Portes[6], on trouve également des Juifs au moyen âge. L'un d'eux, Isaac de Portes, était copropriétaire, en 1306, d'une maison située à Nîmes, rue de la Fabrerie[7]. Un autre, du même nom, médecin d'Avignon, était, en 1377, au service de Pierre, comte de Genève, frère de Clément VII[8]. On sait d'ailleurs que le nom de famille del Portal, duportal ou de Portal se rencontre fréquemment chez les Juifs du midi de la France. Il est probable que ce nom ainsi que celui de מן השער, porté par Isaac, de Lodève, tire son origine de la localité de Portes[9].

Anduze avait des Juifs dès le XIIIe siècle[10]. Vers 1240, Bertrand, seigneur d'Anduze et suzerain de la baronnie de Florac (Lozère), avait fait jeter en prison — nous ignorons le motif de cette incarcération — et mettre à la torture un Juif, qui succomba peu après à ses blessures[11]. Le sénéchal de Beaucaire, Pierre d'Athies, qui depuis longtemps avait conçu le projet d'annexer à la couronne royale, sous n'importe quel prétexte, les châteaux forts du Gévaudan, s'empressa de mettre à profit l'occasion qui s'offrait si inopinément à lui et ordonna aux officiers royaux de s'emparer, sans délai, de la ville de Florac et d'y établir un baile.

En agissant ainsi, le sénéchal de Beaucaire n'obéissait nullement, comme on serait porté à le croire, à un sentiment d'humaine justice, car peu lui importait de rechercher le coupable et de lui infliger le châtiment qu'il méritait. Il lui suffisait, pour tranquilli-

1. Ou de Montmoirac, hameau, commune de Saint-Christol-lès-Alais.
2. Ou de Serignac, hameau, commune d'Hortoux-et-Quilhan, canton de Quissac.
3. Ancien château, commune d'Alais.
4. Hameau, commune de Bagard, canton d'Anduze.
5. Canton de Lédignan.
6. Canton de Génolhac.
7. J. Simon, *ouvrage cité*, p. 27.
8. Dr Pansier, *Les médecins juifs d'Avignon*, p. 10.
9. *Revue des Etudes juives*, XII, 42, et XVI, 82 ; cf. Gross, *Gallia*, p. 274.
10. Gross, *Gallia*, p. 64.
11. « Item dixit se vidisse quod, cum dominus Bertrandus de Andusia cepisset quemdam judeum et incarcerasset, et idem judeus in dicto carcere mortuus fuisset et diceretur quod dictus judeus fuerat mortuus malo modo, curiales domini regis venerunt ad villam Floriaci et ceperunt eam et castrum et posuerunt ibi baiulum pro domino rege et raubam ablatam dicto judeo restituerunt amicis dicti judei. » Robert Michel, *ouvrage cité*, p. 150. — Cf. *Mémoire du paréage de Mende*, I, p. 387.

ser sa conscience, de faire abandon aux amis de la malheureuse victime du manteau dont elle était revêtue[1].

Il ne semble pas qu'il y ait eu des Juifs à Vézenobres avant 1318, époque à laquelle on y trouve établi Astruc de Sallone[2]. Bien antérieurement déjà, dans la première partie du XIIIe siècle, Vézenobres était fréquemment visité par les négociants juifs d'Alais et de Nîmes. L'un de ces derniers, Salamias, qui y était venu vendre du millet, fut accusé de n'avoir pas payé la leude. Maynier, châtelain d'Alais, mit aussitôt la main sur toutes les créances que Salamias avait sur les habitants de Vézenobres et le condamna, malgré les protestations de l'évêque, sous la protection duquel le négociant nîmois était placé, à une amende de 12 livres de raimondins, qui s'éleva, avec les frais et dépens, à plus de 15 livres[3].

C'est à l'église Saint-André de Vézenobres que fut dressé, le 31 mars 1307, le procès-verbal d'estimation des biens des Juifs de Sauve, par ordre de Guillaume de Plaissan, chevalier du roi, seigneur de Vézenobres, assisté de messire Raoul « de Curtibus Jumellis », juge mage et lieutenant de Bertrand Jourdain, sénéchal de Beaucaire, de messire P. Jean, docteur ès-lois, avocat royal, de maître Hugues de la Porte et de maître Mathieu « de Mancina », procureur du roi, de Bernard Orson et de Guillaume Alaman, surintendants « negotio judeorum in senescallia Bellicadri[3] ».

SALOMON KAHN.

(*A suivre*)

1. Bardon, *ouvrage cité*, I, p. 212.
2. Léopold Delisle, *Recueil*, XXIV, p. 395.
3. *Revue des Etudes juives*, II, p. 41 ; cf. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 319-324.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME IER, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

1168. — Pedro III et la reine avaient donné certaines sommes à Astruga, veuve de Jucef Ravaya, en récompense des grands services qu'ils en avaient reçus et qu'ils espéraient en recevoir à l'avenir ; avec cet argent et avec le produit de la vente d'un bien-fonds, ledit Jucef avait acheté pour les besoins de ladite Astruga, dans le royaume de Valence, le domaine de Benimaclet et des maisons non soumises au cens; les souverains déclarent que tous les biens possédés par ladite Astruga dans le royaume de Valence seront exempts de toute peite, quête, servitude, service, tribut, de toute taille chrétienne ou juive, bref de toute taxe royale ou communale ; s'il arrive même que ladite Astruga aliène le domaine de Benimaclet et ses autres biens pour acheter d'autres biens de la même valeur, ces nouvelles acquisitions bénéficieront de la même franchise fiscale; ordre est donné à toutes les aljamas juives du royaume de ne pas lancer contre ladite Astruga d'alatma, de veto, ou de « nitduy ». — **Téruel, 4 juillet 1284.**

Reg. 44, f· 234 v·.

1169. — Pedro III a été informé par l'aljama des Juifs de Lérida que le baile et la cour de cette ville n'observent pas le règlement qu'il lui a

1. Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1, t. LXII, p. 38, t. LXIII, p. 245, t. LXIV, p. 67 et 215, et LXV, p. 61.

concédé relativement à la prestation du serment sur le livre des malédictions, sous prétexte que le roi ne leur en a pas fait part : or, il entend que les malédictions ne soient lues publiquement qu'une fois en présence de l'aljama ou de la majorité de ses membres ; répétée à chaque affaire, la lecture des malédictions prolongerait exagérément le cours des débats ; il suffira que chaque Juif jure en posant la main sur le livre qui renferme le texte des malédictions. — **Même date.**

Reg. 46, f° 219.

1170. — Pedro III mande au baile et à la cour de Lérida d'observer le privilège par lui concédé à l'aljama des Juifs de cette ville sur les contrats et les prêts à intérêt consentis par les Juifs. — **Même date.**

Reg. 46, f° 219.

1171. — Pedro III mande au justice de Játiva de mettre à mort certaine Juive du nom de Maulet, qui est retournée à l'islamisme ; dans un cas semblable, Jaime 1er préconisa la même sentence. — **Téruel, 6 juillet 1284.**

Reg. 46, f° 221 v°.

1172. — Pedro III a déjà mandé aux secrétaires et à l'aljama des Juifs de Lérida d'envoyer par devers lui, à la date fixée, deux ou trois délégués porteurs de tous leurs livres, cahiers et autres écrits relatifs aux tailles, collectes ou exactions des quinze dernières années, et prêts à lui rendre compte de toutes les peites, tributs, services, cènes et autres exactions perçues par le fisc royal depuis la date à laquelle Jaime 1er fixa le taux maximum de l'intérêt ; les délégués devront, en outre, renseigner le roi sur le nombre de contribuables qui acquittèrent chacune de ces taxes, sur l'inscription de ces derniers au rôle des contributions mobilières ou immobilières, au rôle des joyaux et des meubles de la maison, sur les exemptions dont ils ont bénéficié ; ils devront spécifier celles des dites contributions qui ont été perçues par voie d'alatma, de taille, de charte ou sous la prestation du serment ; les délégués seront tenus d'apporter les actes où se trouvent consignés les tacanes, les prestations de serment, les déclarations d'alatma et qui ont été dressés en vue de la perception des taxes, tous les statuts annuels faits par les adélantades, les bans et les ordonnances promulgués pour la répression des méfaits et délits, les registres des jugements civils et criminels, les privilèges leur reconnaissant le droit de juger ; il s'est produit des taxations frauduleuses au préjudice du roi et des mineurs ; pour qu'elles ne soient pas renouvelées à l'avenir, les délégués apporteront par écrit l'évaluation des facultés de chacun, et de cette manière chacun payera à l'avenir selon ses moyens ; les secrétaires devront lancer l'alatma sur tous les Juifs qui, se trouvant instruits des plaintes portées par leurs coreligionnaires au roi ou à sa cour sur des faits civils et criminels, se sont laissé corrompre et ont gardé le silence ; les délégués devront apporter tous les patrons, livres, minutiers, quittances, chartes et autres documents, l'acte témoi-

gnant la délégation dont l'aljama les a investis, enfin tous les comptes qui ont été rendus au roi par ladite aljama. — **Même date.**

Semblables lettres aux aljamas juives de Barcelone, Girone, Besalú, Tortose, Valence, Tarazona, Daroca, Calatayud, Téruel, Saragosse, Huesca, Jaca, Barbastro, Egea, Alagón.

Reg. 46, f°s 221 v°-222. = Publ. : Pièces justificatives, n° XIV.

1173. — Pedro III donne quittance aux adélantades de l'aljama des Juifs [de Téruel] de 100 sous de Jaca, remis à son scribe Bernardo de Sagalar, pour le tribut du 1er janvier prochain. — **Même date.**

Reg. 51, f° 36.

1174. — Pedro III mande aux Sarrasins de Tarazona et de Torellas de déclarer par devant Nicolas de Folleras et Izmael de Portella tous les contrats d'emprunts souscrits au profit des Juifs de Tudela. — **Téruel, 7 juillet 1284.**

Reg. 46, f° 220 v°.

1175. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Tarazona, au sujet de la saisie qu'il a ordonnée de la rente viagère (*violario*) de dame Urracha Merino, de répondre à Muça de Portella, ainsi que pour les arrérages du tribut de la Saint-Jean passée. — **Même date.**

Reg. 51, f° 42 v°.

1176. — Pedro III mande à Galacián de Tarba, mérine de Saragosse, de lui faire parvenir la procédure dressée par P. R. Calbet, relativement à la mort de Salomon Avenbruc, Juif de cette ville, d'assigner les parties à comparaître dans les huit jours, enfin de lui envoyer Jahuda, fils de Santon [de Belforat], qui a été arrêté, en raison de cette mort, et les autres Juifs qui ont été mis en liberté sous caution. — **Au siège d'Albarracin, 12 juillet 1284.**

Reg. 46, f° 223.

1177. — Pedro III mande au baile et à la cour de Lérida d'observer l'açuna dans les procès qui s'élèvent entre Juifs, toutes les fois qu'il y a lieu de l'appliquer. — **Fonz, 26 juillet 1284.**

Reg. 43, f° 8 v°.

1178. — Pedro III mande au justice et au baile de Ricla de faire maintenir les Juifs de Calatayud en possession des saisies qu'ils ont faites sur certains de leurs débiteurs. — **Daroca, 30 juillet 1284.**

Reg. 43, f° 9 v°.

1179. — Pedro III a été informé qu'on n'autorise les Juifs de Jaca à ne faire dresser leurs actes que par un scribe investi par charte de cette fonction ; il mande au justice et au baile de Jaca de permettre aux dits

Juifs de recourir pour la rédaction de leurs actes à n'importe quel scribe, s'ils reconnaissent que cette revendication est légitime. — **Daroca, 2 août 1284.**

Reg. 43, f° 11.

1180. — Pedro III mande à l'alcaide, à l'interprète (*alfaquim*) et aux jurés de Ricla de ne pas entraver les fils d'Abrahim Guyllamin, Benyamin, Açach et Çalema dans le recouvrement de leurs créances, bien que les dits Juifs aient été l'objet d'une plainte de la part de leurs débiteurs, pourvu, toutefois, que lesdits créanciers se tiennent prêts à faire complément de justice. — **Même date.**

Reg. 43, f° 11.

1181. — Pedro III mande à Pelegri Darriglos d'abandonner l'instance qu'il a introduite, sur l'ordre de l'infant don Alfonso, contre les Juifs Açach Curi de Luna et Vitas, son fils, qui avaient interjeté appel de la sentence rendue contre eux par les juges des Juifs de Saragosse, malgré la promesse par eux faite, sous certaine peine de morabotins, de se soumettre à la décision desdits juges ; il ne veut pas qu'en raison de cet appel aucune somme soit exigée des appelants, et si Pelegri Darriglos a reçu d'eux quelque argent de ce chef, le roi le prie de le leur restituer. — **Daroca, 3 août 1284.**

Reg. 43, f° 15.

1182. — Pedro III a été informé par la plainte des frères de la milice du Temple que Pedro de Arey, étant venu en fraude à Monzón, a demandé traitreusement à Vidal Especero, Juif du seigneur de ce lieu, de se rendre auprès de la femme de noble Bernardo de Mauleone pour la soigner d'un mal aux yeux ; confiant dans les paroles dudit Pedro de Arey, pourvu par ce dernier d'une monture et de l'argent nécessaire à son voyage, Vidal Especero se rendait vers ladite dame par le chemin public, quand Pedro de Arey s'empara de lui et l'emmena prisonnier au château de Monfalcó, d'où il ne le laissa partir que moyennant une rançon de 3.000 sous de Jaca ; le roi mande à Raimundo de Mulina, viguier de Ribagorza et de Palats, de procéder contre Pedro de Arey et contre ses biens. — **Même date.**

Reg. 44, f° 235 v°.

1183. — Pedro III mande au baile de Saragosse et aux juges de l'aljama juive de cette ville de contraindre Astrug et Hasde à fournir une garantie suffisante pour la somme qu'ils ont empruntée à leurs frères Açach et Jucef Avenasphora. — **Daroca, 4 août 1284.**

Reg. 43, f° 13 v°.

1184. — Pedro III mande à Artaldo de Luna de maintenir l'aljama des

Juifs d'Egea en possession de ses créances et, au besoin, de lui prêter main-forte pour en poursuivre le recouvrement. — **Même date.**

Reg. 43, f° 13 v°.

1185 — Pedro III a appris que, dans les procès entre chrétiens et Juifs où la prestation de serment est imposée à ces derniers, la lecture des malédictions se fait sur la tête de chaque Juif, ce qui rend les débats interminables, et de plus que le tribunal oblige chaque Juif à se présenter avec un rôle contenant les malédictions, ce qui ne manque pas de causer des scandales ; le roi mande au çalmédine, au justice et aux jurés de Huesca de faire écrire sur un rouleau le texte des malédictions, d'en faire lire la teneur une fois pour toutes en présence de l'aljama ou de la plus grande partie de ses membres, et quand il arrivera à un Juif de jurer, il n'aura qu'à placer les mains sur le rouleau des malédictions et à prêter le serment sur le livre de Moïse, suivant la coutume. — **Daroca, 5 août 1284.**

Semblable mandement aux Juifs de Calatayud.

Reg. 43, f° 24.

1186. — Pedro III mande aux adélantades des Juifs de Téruel de restituer à Bartolomé de Villafranca sept écuelles d'argent qu'ils ont reçues en gage du roi pour le prêt de 100 sous, enjoignant à Bernardo, scribe, ou à un autre collecteur du tribut des Juifs, de recevoir en compte les dits 100 sous à valoir sur le tribut de la Noël suivante. — **Au siège d'Albarracin, 9 août 1284.**

Reg. 52, f° 53 v°.

1187. — Pedro III écrit aux adélantades et aux aljamas juives de Daroca, Saragosse, Huesca, Barbastro, Montclús, Alagón, Tarazona, Jaca, Uncastillo, Egea, Luna, Tauste, Borja et Ruesta, de concentrer à Tarazona le montant du tribut qu'ils doivent payer au prochain mois de janvier. — **Au siège d'Albarracin, 10 août 1284.**

Reg. 43, f° 18 v°.

1188. — Pedro III reconnaît devoir à Janton Avinçalema, Juif de Téruel, 150 doubles castillans et 50 doubles « raxedias », dont il lui assigne le recouvrement sur le monnayage de la ville et des aldées[1] de Téruel. — **Au siège d'Albarracin, 11 août 1284.**

Reg. 51, f° 37 v°.

1189. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Téruel de 500 sous de Jaca pour le tribut du 1er janvier prochain. — **Même date.**

Reg. 51, f° 37 v°.

1. *Aldea* : mot castillan désignant un hameau englobé dans le territoire d'une commune.

1190. — Pedro III confie à Ombert de Lavatina le règlement du procès pendant entre Berenguero de Conques, baile de Valence, d'une part, Jahuda Alazar, Aziz Abenrrayna, Juifs de Valence, Domingo Pérez de Calatayud, d'autre part, sur ce fait que ledit Jahuda, se trouvant en procès par devant ledit Ombert avec P. de Biosca, avait acheté le témoignage de son coreligionnaire Aziz Abenrrayna et du chrétien Domingo Pérez. — **Téruel, 21 août 1284.**

Reg. 43, f° 24.

1191. — D. Alfonso rappelant aux Juifs de l'aljama de Saragosse que son père les a déjà requis de lui avancer le tribut de janvier, leur mande d'en faire apporter le montant à Tarazona. — **Même date.**

Mandements semblables aux aljamas de Huesca, Uncastillo, Egea, Jaca, Daroca, Ruesta, Montclús, Barbastro, Tauste, Alagón, Luna, Borja.

Reg. 62, f° 80. — Indiq. : I. Carini, *Gli archivi e le biblioteche di Spagna*, Palermo, 1884, 2 vol. in-8°, t. II, p. 170.

1192. — Pedro III a déjà requis Salomon d'en Abraham d'en Adret, Juif de Barcelone, de prêter conseil à R. Calbet, juge de la cour royale, sur le fait du meurtre de Salomon Avenbruch, Juif de Saragosse ; mais ledit Salomon d'en Abraham hésite à le faire, attendu que dans un cas semblable Ferrer de Apiera lui a causé des désagréments ; le roi lui concède que, pour l'avis qu'il donnera selon sa conscience en cette affaire, il ne puisse être poursuivi ou molesté par personne. — **Téruel, 22 août 1284.**

Reg. 43, f° 24 v°.

1193. — Pedro III mande aux secrétaires ou aux adénantades de l'aljama des Juifs de Saragosse de ne pas contraindre Samuel Cohen à contribuer aux quêtes royales dans l'intervalle de l'instance que ledit Samuel a introduite contre l'aljama au sujet de la fixation de sa quote-part. — **Même date.**

Reg. 43, f° 24 v°.

1194. — Pedro III mande au baile de Jaca de faire payer par sou et par livre les dépenses engagées par les Juifs de cette ville qui ont été pris récemment près de Verdú. — **Téruel, 23 août 1284.**

Reg. 43, f° 26.

1195. — Pedro III a appris par la plainte de l'aljama des Juifs de Jaca que, huit des leurs s'étant rendus à Verdú, certains habitants d'Embún les détroussèrent et les emmenèrent prisonniers dans les forêts ; une partie des auteurs de ce coup de main s'en retourna à Embún ; le roi fait connaître à Garcia Jimenez, de Embún, frère de feu Jimeno Lopez, de Embún, et à la veuve de ce dernier que le Juif qui apporta la rançon de

ses coreligionnaires à Ansó leur donnera les noms des malfaiteurs; et attendu que lesdits Juifs sont ses hommes propres et qu'à ce titre il doit les défendre, Pedro III mande audit Garcia de les délivrer et de leur faire restituer ce qui leur a été enlevé. — **Même date.**

Reg. 43, f° 26 v°.

1196. — Pedro III ayant appris par Salomon d'en Abraham que Jucef Biona, Juif de Barcelone, n'a pas reçu de salaire pour la perception du bovage royal, donne des ordres afin que cet oubli soit réparé. — **Même date.**

Reg. 43, f° 28.

1197. — Pedro III ayant confisqué sur Açac Zarch, Juif de Besalú, une mauresque du nom de Blanca Ambrona, doña Astruga, veuve de don Jucef Ravaya, Juif, s'est rendue caution pour ladite Mauresque et l'a reçue en remboursement d'un prêt d'entre les mains de Bernardo, scribe et trésorier du roi; en outre, ladite Astruga s'engage à s'acquitter de ses obligations, sinon à verser pour ladite Blanca la somme de 400 sous barcelonais ; dans le cas où ladite Mauresque viendrait à mourir ou à se convertir, elle serait quitte de toute obligation à l'égard du roi. Souscription de Sançon de Xisi de Téruel. — **Téruel, 24 août 1284.**

Parchemin de Pedro III n° 431, en langue catalane.

1198. — Pedro III mande à tous ses officiaux de ne pas empêcher les Juifs de Saragosse de transporter dans cette ville du blé de n'importe où et, au besoin même, de leur prêter aide et conseil. — **Téruel, 30 août 1284.**

Reg. 43, f° 28.

1199. — Pedro III absout l'aljama et tous les Juifs de Valence des poursuites que son trésorier Bernardo, scribe, a engagé contre eux pour les obliger à payer en monnaie de Jaca les arrérages du tribut qu'il leur réclamait à partir de la date de son avènement, attendu que, conformément au privilége à eux concédés par Jaime Ier, ils doivent s'acquitter du tribut en deniers royaux; le roi mande à Bernardo, scribe, et à ses autres officiaux d'appliquer la présente absolution. — **Même date.**

Reg. 43, f° 28 v°.

1200. — Pedro III mande à Berenguero de Conques, baile de Valence, de contraindre Jucef Abenvives et Açach, fils de Muça Abulayag, collecteurs royaux, à payer 4.300 sous réaux qu'ils lui doivent pour la taxe des peites, ainsi que le montant des amendes à eux infligées par les alatmas ou tacanas de l'aljama juive de Valence ; il lui ordonne également de faire exécuter tous les autres Juifs de Valence qui restent débiteurs au fisc pour les peites, tributs, etc. — **Même date.**

Reg. 51, f° 43 r° et v°.

1201. — Pedro III mande aux secrétaires des Juifs de Valence qui exercent leurs fonctions depuis sept ans de se tenir prêts à lui rendre compte de leur gestion dans la huitaine. — **Téruel, 1er septembre 1284.**

Convocations semblables adressées aux secrétaires des Juifs de Murviedro, de Játiva, de Téruel, de Calatayud, de Daroca, de Tarazona, et d'Alagón, avec quelques légères variantes relativement à la date de comparution.

Reg. 43, f° 29 v°.

1202. — Pedro III reconnaît devoir 1.000 sous de Jaca à Jacob Avenrodrich, Juif de Téruel, et lui en assigne le recouvrement sur le monnayage de Téruel. — **Même date.**

Reg. 51, f° 38.

1203. — Pedro III écrit aux paiciers de Lérida de ne pas grever les Juifs de cette ville pour les contributions imposées sur leurs vignobles et autres possessions. — **Huesca, 8 septembre 1284.**

Reg. 43, f° 30 v°.

1204. — Pedro III mande aux secrétaires de l'aljama des Juifs de Girone qui exercent leurs fonctions depuis sept ans de venir lui rendre compte de leurs opérations de mardi en huit. — **Même date.**

Convocations semblables adressées aux Juifs de Besalú, qui doivent comparaître avec ceux de Girone douze jours après les « cabanellas », aux Juifs de Barcelone, Villafranca, Cervera, Montblanch et Tarragona, qui doivent se présenter dix jours après les « cabanellas », aux Juifs de Lérida, six jours après les « cabanellas », de Barbastro, cinq jours après les « cabanellas », de Huesca, Saragosse, Egea et autres lieux, quatre jours après les « cabanellas », enfin aux Juifs de Luna, Uncastillo, Ruesta, Jaca, Montclús et Tauste, qui doivent se présenter quatre jours après les « cabanellas ».

Reg. 43, f° 31 v°.

1205. — Pedro III mande à Berenguero de Conques, baile de Valence, de contraindre Jucef Abenvives, les héritiers de Muça Alolayaiaig, anciens collecteurs des exactions royales levées sur les Juifs de Valence, Abraffim Abinaffia, Samuel Abinaffia et tous les autres Juifs de Valence que les secrétaires de l'aljama lui indiqueront et qui demeurent encore débiteurs au fisc pour les peites, tributs et autres exactions des années révolues, à verser tout ce qu'ils doivent audit Berenguero de Conques, qui en fera parvenir le montant au roi. — **Téruel, 9 septembre 1284.**

Reg. 51, f° 43.

1206. — Pedro III a été informé par la plainte de l'aljama des Juifs de la ville et collecte de Barcelone que le viguier et le baile de Barcelone

font, ou laissent faire par les Prêcheurs et autres des enquêtes ou des procès contre lesdits Juifs pour avoir soutenu et recueilli dans leurs maisons certains de leurs coreligionnaires qui s'étaient convertis au christianisme ; comme les Juifs sont ses sujets propres et qu'à ce titre, il doit les protéger, le roi mande au viguier et au baile de Barcelone de faire cesser toute enquête ou poursuite ; si leur culpabilité est démontrée, il se réserve de sévir lui-même. — **Huesca, 10 septembre 1284.**

Reg. 43, f° 30 v°.

1207. — Pedro III rappelle à Muça de Portella qu'il l'a déjà chargé d'acheter pour son fidèle Miguel Garcez, de sa maison, le cheval de Juçef de Çasson, Juif d'Egea, et lui mande d'en garantir le payement audit Jucef. — **Téruel, 16 septembre 1284.**

Reg. 71, f° 156.

1208. — Pedro III donne quittance aux adélantades et à l'aljama des Juifs de Saragosse de 6.600 sous de Jaca qu'ils ont fait remettre a Tarazona à Muça de Portella par leur coreligionnaire et compatriote Mosse Gullam, à valoir sur le montant du tribut de janvier prochain. — **Tarazona, 18 septembre 1284.**

Reg. 50, f° 38 v°.

1209. — Pedro III donne quittance aux Juifs de Barbastro pour le même sujet de 1.350 sous de Jaca. — **Même date.**

Reg. 50, f° 38 v°.

1210. — Pedro III a été informé par le Juif Mayr Çabarra que P. Novel, du temps où il était sous-viguier de Ripoll, avait interdit audit Juif, de la part du roi, sous peine de corps et biens, de garantir la légitimité de son instance devant la cour du monastère de Ripoll, et de comparaître par devant ladite cour aux jours qui lui avaient été assignés, en raison du procès qu'il soutenait contre R. et P. Mayol, de la paroisse de Ripoll ; le roi mande à R. Orcau, viguier de Cervera, de ne pas engager de poursuite contre ledit Juif, si sa plainte est fondée. — **Tarazona, 20 septembre 1284.**

Reg. 43, f° 34 v°.

1211. — Pedro III mande au baile et à la cour de Lérida de ne pas permettre aux Juifs de cette ville d'exiger plus de 4 deniers pour livre d'intérêt par mois. — **Malon, 21 septembre 1284.**

Reg. 43, f° 35.

1212. — Pedro III mande au viguier de Barcelone ou à son lieutenant de placer sous séquestre les biens qui ont appartenu à Astrug Jacob Sixo, Juif défunt, dans ses territoires de Barcelone, de Granollers ou ailleurs, sous la juridiction du viguier, et sur lesquels le roi a engagé une action

en revendication ; le séquestre devra être maintenu jusqu'à nouvel ordre. — **Horta de Tudela, 28 septembre 1284.**

Reg. 43, f° 36 v°.

1213. — Pedro III a appris que Jimeno Juán Pardi et Domingo Vincente, du temps où ils étaient jurés de Villalba, aldea de Calatayud, vendirent et donnèrent en paiement à Mosse Vilan, Juif de Calatayud, certaines maisons, une pièce de terre et une vigne qui avaient été saisies sur Vincente de Longares en raison de l'indemnité que ce dernier avait été condamné à payer à son créancier Mosse Vilan ; le roi mande au justice de Calatayud ou à son lieutenant d'exécuter, s'il y a lieu, la sentence et de mettre ledit Mosse en possession desdits biens. — **Tauste, 1er octobre 1284.**

Reg. 43, f° 37.

1214. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Uncastillo de 500 sous de Jaca qu'elle a remis à Muça de Portella, à valoir sur le tribut de janvier prochain. — **Sos, 11 octobre 1284.**

Reg. 51, f° 44 v°.

1215. — D. Alfonso a été informé par la plainte de l'aljama des Juifs d'El Frago que le justice, les jurés et le conseil de cette ville refusent de payer leurs dettes à ladite aljama en alléguant des sursis et des excuses frivoles ; l'infant mande à ces débiteurs de remplir leurs engagements, capital et intérêt au taux légal, ou sinon de faire à leur créancier complément de justice. — **Borja, 13 octobre 1284.**

Reg. 62, f° 95.

1216. — Pedro III mande aux justice, jurés et à tous autres officiaux de ne pas faire d'injustice à l'aljama des Juifs d'El Frago, ni d'en laisser faire auxdits Juifs par leurs débiteurs, bien plus de contraindre ces derniers à acquitter leurs dettes, capital et intérêt au taux fixé par Jaime Ier, enfin de faire observer tous les privilèges reconnus auxdits Juifs. — **Sos, 13 octobre 1284.**

Reg. 43, f° 43.

1217. — Pedro III mande à Fortunio Sanchez de Vera de maintenir les Juifs d'El Frago en possession de leurs droits et de ne pas permettre qu'ils soient molestés contre la justice, pourvu qu'ils se tiennent prêts à faire au plaignant complément de justice. — **Même date.**

Reg. 43, f° 43.

1218. — Pedro III ayant appris que le justice, les jurés et le conseil d'El Frago refusent de payer leurs dettes aux Juifs de cette ville et qu'ils ont même juré de n'en rien faire, leur mande de comparaître devant lui

par leurs procureurs ou syndics à Saragosse, le jour de la Toussaint. — **Egea, 21 octobre 1284.**

Reg. 43, f° 49 v°.

1219. — Pedro III accorde un sursis d'un mois à Açim Abenayefon, Juif de Lérida, pour le remboursement de ses dettes. — **Tarazona, 25 octobre 1284.**

Reg. 43, f° 50 v°.

1220. — Pedro III mande à Estebán de Cardona, au sujet des plaintes portées contre le Juif Açim Abenayefon par Vidal Xitacela, Salomon, fils de Baffia Migeron, Jucef Astrug, Mordohay Avingabay et Çalema Alentenz, de faire juger ledit Açim, s'il y a lieu, conformément à l'açuna. — **Même date.**

Reg. 43, f° 50 v°.

1221. — Pedro III prend en faveur des Juifs d'Egea la même décision que celle dont il a fait bénéficier leurs coreligionnaires d'El Frago (*Voir plus haut n° 1218*). — **Egea, 26 octobre 1284.**

Reg. 43, f° 49 v°.

1222. — Pedro III mande à Berenguero de Conques, baile de Valence, de contraindre Jucef Abenvives, les héritiers de Muça Alolayaiaig, Abraffim Abinaffia, Samuel Abinaffia et certains autres Juifs de Valence à verser à Mosse Maymó, qui les transmettra au roi, 953 sous 4 deniers. — **Tarazona, 26 octobre 1284.**

Reg. 51, f° 43 v°.

1223. — Pedro III donne quittance aux adélantades et à l'aljama des Juifs d'Egea de 750 sous de Jaca pour le tribut de janvier prochain. — **Tarazona, 28 octobre 1284.**

Semblables quittances aux Juifs de Borja (250 sous), d'Alagón (800), de Tauste (100), de Daroca (750), de Tarazona (550), de Huesca (3.750).

Reg. 51, f° 39 r° et v°.

1224. — Pedro III informe Juán Gili Tarini, justice d'Aragon, que Juceff de Belforat, son fils Astrug, Gualit de Belforat, Jahuda, fils de Santob El Moreno, Jucef de Belforat, jeune, Salomon et Açach, fils de Santob El Corredor, Juifs de Saragosse, ont interjeté appel au roi d'une sentence confirmative rendue contre eux par R. Calvet, juge royal, dans le procès qui leur avait été intenté par Juceff Avenbruch et Azdra Avenbruch au sujet du meurtre de Salomon Avenbruch ; or, les demandeurs affirment que d'après l'açuna hébraïque l'appel est irrecevable dans un procès entre Juifs ; le roi mande au justice d'Aragon de rechercher si en pareil cas l'açuna n'exclut pas l'appel et, si l'appel est légitime,

d'ouïr lui-même la cause et de la régler selon l'açuna. — **Saragosse, 3 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 54 v°.

1225. — Pedro III a appris que le justice et l'alcaide de Pina ont mis par son ordre Ismael Alincez, Juif de Saragosse, en possession de certains héritages qu'ils ont vendus audit Juif par autorité judiciaire pour payer les dettes des Sarrasins qui sont détenteurs desdits héritages; il a été informé, de plus, que ledit Juif était troublé indûment dans la possession de ces héritages par leurs anciens possesseurs sarrasins, qui continuent à les détenir et à les cultiver; le roi mande au justice et à l'alcaide de faire respecter les droits d'Ismael Alincez. — **Même date.**

Reg. 43, f° 57 v°.

1226. — Pedro III informe Galacián de Tarba, mérine de Saragosse, ou son lieutenant, qu'il a ordonné à l'alcaide des Sarrasins de cette ville et à tous ses autres officiaux de contraindre lesdits Sarrasins à payer leurs dettes à l'aljama des Juifs de Saragosse et à chacun de ses membres, ou à leur faire complément de justice; mais lesdits Sarrasins n'en ont rien fait; le roi mande audit mérine de saisir les biens des Sarrasins, s'ils refusent plus longtemps de s'acquitter de leurs obligations. — **Saragosse, 6 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 57 v°.

1227. — Pedro III fait connaître à Berenguero de Conques, baile de Valence, qu'il entend examiner lui-même le procès intenté à un Juif de Bolea, actuellement en résidence à Valence, Jacob Alcahen, à sa femme et à ses enfants; il lui mande d'enjoindre audit Jacob de se rendre incontinent auprès du roi et de veiller à ce que ledit et sa famille ne puissent sortir de ses États, ni cacher leurs biens, en attendant que justice soit faite. — **Même date.**

Reg. 43, f° 60 v°.

1228. — Pedro III adresse une citation du même genre que la précédente au baile de Játiva au sujet de Maymon Sento. — **Même date.**

Reg. 43, f° 60 v°.

1229. — Pedro III mande aux juges de l'aljama des Juifs de Saragosse connus sous l'appellation de « berurim » de procéder, conformément à l'açuna judaïque, sans atermoiements, ni subterfuges, dans le procès matrimonial pendant entre Aci, fille d'Açach Avenreyma, et Samuel Avenlupiel, son mari. — **Saragosse, 7 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 58.

1230. — Pedro III a été informé par la plainte d'Azmel Alitiens et de

Jucef Andalo que le justice, les jurés et les prud'hommes de Pina grèvent lesdits Juifs indûment, eu égard à la valeur des héritages par eux possédés dans le terroir de Pina, pour la répartition des tailles et autres exactions ; le roi mande au justice, aux jurés et aux prud'hommes de taxer lesdits Juifs d'une manière équitable. — **Saragosse, 8 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 58 v°.

1231. — Pedro III mande à Jucef Coffen, Juif de Tortose, de se rendre à Lérida, pour le règlement de certaines affaires, auprès d'Estebán de Cardona, baile de Lérida et « répositaire » (trésorier) de la reine. — **Saragosse, 11 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 50.

1232. — Pedro III a été informé par l'aljama des Juifs de la cité de Valence que le justice, les jurés, les prud'hommes et les conseillers de cette ville veulent obliger les Juifs, qui ont à prêter serment en raison de contrats conclus avec des chrétiens, à se rendre à la cour avec le rôle [des malédictions] au cou, bien que cette obligation ne soit imposée nulle part aux Juifs dans le royaume, ni insérée dans aucune concession faite par la royauté à la cité de Valence ; le roi mande aux officiaux de Valence de ne pas molester leurs justiciables juifs. — **Saragosse, 12 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 61 v°.

1233. — Pedro III a été informé par Açach Avenafion, et ses fils, Juifs de Calatayud, que quelques Sarrasins de Nigüella refusent de leur rembourser les sommes qu'ils leur ont empruntées, quoiqu'il ait déjà mandé de contraindre lesdits Sarrasins au payement ou à faire complément de justice ; le roi mande à Lope Ferrench de Luna de faire exécuter lesdits Sarrasins. — **Saragosse, 14 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 64.

1234. — Pedro III, à la prière de son cher chevalier Pedro Garcez, accorde des lettres de rémission à Jucef de Belforat, Salamon de Belforat, son frère, Gualich de Belforat, fils de Bergelay, aux frères Salamon et Açachael, fils de Sancton de Belforat aîné, enfin à Jauda, fils de Sancton de Belforat jeune, qui ont encouru les peines d'alatma, d'excommunication et d'exil, nonobstant la sentence contre eux rendue par les juges hébreux de l'aljama de Saragosse. — **Même date.**

Reg. 44, f° 243.

1235. — Pedro III, à la prière de dame Aldonça Jiménez de Urreya, remet au Juif de Saragosse Astrug de Belforat toute alatma, excommunication, herem et chalonge, peines à lui infligées par les juges de l'aljama et confirmées par le juge royal Raimundo Calvet, à l'issue du

procès que Jucef Avenbruc lui avait intenté à lui et à quelques autres Juifs sur le fait de la mort de Salomon Avenbruc; le roi mande à tous les officiers royaux et aux adélantades de l'aljama juive de Saragosse de veiller à l'exécution de la présente grâce. — **Saragosse, 17 novembre 1284.**

Reg. 44, f° 243.

1236. — Pedro III donne quittance aux adélantades des Juifs de Saragosse de 1.000 sous de Jaca pour le tribut de la Saint-Jean prochaine. — **Même date.**

Reg. 51, f° 40.

1237. — Pedro III accorde son guidage au Juif de Barcelone Aaron fils de Clara, mandant à tous ses fonctionnaires et sujets de n'exiger de lui aucune leude ni péage, mandant aussi aux adélantades et à l'aljama des Juifs de Saragosse de n'exiger dudit Aaron aucune peite ou quête pendant la durée de son séjour à Saragosse. — **Saragosse, 18 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 69 v°.

1238. — Pedro III mande à Martin Ferrando de Sayas, lieutenant de Pedro Çapata, auprès de l'aljama de Calatayud, de remettre incontinent à P. Gili les Juifs inculpés de la mort de leur coreligionnaire Nomen Buen. — **Calatayud, 30 novembre 1284.**

Reg. 43, f° 79.

1239. — D. Alfonso reconnaît devoir à Samuel Solam, Juif de Villafranca, pour un roussin de poil bai qu'il lui a acheté en vue d'en faire don à Alfonso Romer, la somme de 650 sous barcelonais. — **Villafranca, 5 décembre 1284.**

Reg. 71, f° 158.

1240. — Pedro III mande à toutes les aljamas juives du royaume d'Aragon d'envoyer leurs délégués à Huesca, le 31 janvier 1285, en vue de la répartition des tributs et autres exactions; l'aljama de Saragosse devra déléguer cinq de ses membres les meilleurs, celle de Calatayud cinq également, et les autres aljamas d'Aragon deux en tout; les délégués devront séjourner à Huesca continuellement et ne se retirer de l'assemblée qu'après l'achèvement de la répartition. — **Lérida, 8 décembre 1284.**

Reg. 46, f° 166.

1241. — D. Alfonso mande à R. de Moncada, seigneur de Fraga, de ne pas s'opposer à ce que le portier G. P. de Gardonetz recueille les cènes des Juifs et des Sarrasins de Tortose; il ne tolérera pas qu'il soit porté préjudice audit portier en quoi que ce soit. — **Barcelone, 8 décembre 1284.**

Reg. 62, f° 104.

1242. — D. Alfonso a appris que Bernardo de Peratallada, viguier de Barcelone, avait ordonné à la cour de Figueras de surseoir, jusqu'à l'arrivée du roi dans le pays, à l'enquête qu'elle était en train de faire contre Vidal, fils d'Abraham de Torre, Juif de Figueras, inculpé de délits, vols et crimes ; il lui mande de la part du roi et de la sienne de rapporter son ordre de surséance et d'autoriser A. Taberner à ouvrir une enquête contre ledit Vidal. — **Barcelone, 11 décembre 1284.**

Reg. 62, f° 103 v°.

1243. — D. Alfonso mande à Taberner de procéder à une enquête contre Vidal, fils d'Abraham de Torre. — **Même date.**

Reg. 62, f° 103 v°.

1244. — Pedro III mande au procureur du royaume de Valence de rejeter les atermoiements et motifs frivoles invoqués par Jahuda Alazar dans le procès pour dettes qui est pendant entre lui, d'une part, Berit de Villanova et Banasies, sa femme, de l'autre, et de convoquer ledit Jahuda pour le faire composer avec ladite Bonasies ; le compte fait, le procureur devra faire rendre à ladite Bonasies tout ce que Jahuda Alazar lui devra. — **Albarracin, 13 décembre 1284.**

Reg. 43, f° 86.

1245. — Pedro III mande à R. de Riussec de remettre des vêtements à une jeune fille de Valence qui sait tresser des franges (*de fresio*) et qui lui sera présentée par Astruga, veuve de Jucef Ravaya ; R. de Riussec devra pourvoir cette jeune fille d'une monture pour lui permettre de se rendre à Téruel. — **Même date.**

Reg. 52, f° 81 v°.

1246. — Pedro III aprouve le compte fait par Berenguero de Conques, baile de Valence, avec Jahuda Alazar, Juif de cette ville, au sujet de l'instance en faux témoignage que ledit baile avait introduite contre ce dernier ; le roi accorde audit Jahuda des lettres de rémission. — **Albarracin, 14 décembre 1284.**

Reg. 43, f° 86.

1247. — D. Alfonso écrit à Astrug Mercader, Juif de Villafranca, pour le prier d'endosser l'obligation de 200 morabotins souscrite par ledit infant au profit de P. de Bañeras. — **Barcelone, 15 décembre 1284.**

Reg. 71, f° 158 v°.

1248. — Pedro III mande aux procureurs des aljamas juives d'Aragon, qui doivent se réunir à Calatayud pour y procéder à la répartition des tailles, de n'exercer aucune contrainte au sujet du serment des tailles contre Aaron Abinaffia et Mosse, son fils, qu'il a chargés d'une mission à

Valence, jusqu'à ce que ledit Aaron et son fils soient de retour de cette ville. — **Téruel, 21 décembre 1284.**

Reg. 43, f° 90 v°.

1249. — D. Alfonso a appris par la plainte de l'aljama des Juifs de Villafranca que le « quêteur » ou adjudicataire de l'œuvre du pont de Torroella a contraint par la violence les Juifs de Villafranca à contribuer aux dépenses de la construction de ce pont ; comme personne ne saurait être poussé par la violence à faire des offrandes, l'infant mande au baile de Villafranca de ne pas permettre que les Juifs de son ressort supportent des saisies de ce chef, bien plus, de leur faire restituer les cotisations qu'ils peuvent avoir déjà versées. — **Barcelone, 21 décembre 1284.**

Reg. 62, f° 107.

1250. — Pedro III a été informé par les Juifs d'Egea que quelques habitants de cette ville, qui ont souscrit comme témoins des obligations consenties par des créanciers juifs, rendent le recouvrement des créances difficile en refusant d'apporter leur témoignage devant le justice ou les jurés, de sorte que lesdits Juifs ne peuvent prouver l'authenticité de leurs actes de prêt ; le roi mande au justice et aux jurés d'Egea de permettre aux dits Juifs de faire authentiquer leurs actes de créances par les notaires qui les ont dressés, leur enjoignant encore d'admettre les souscriptions de témoins conformément au for d'Aragon et de contraindre les débiteurs des Juifs à payer leurs dettes ; quant aux notaires qui ont dressé les actes d'obligations, ils devront apporter leur témoignage, toutes les fois qu'ils seront requis de le faire par le justice ou les jurés. — **Téruel, 27 décembre 1284.**

Reg. 43, f° 93.

1251. — Pedro III mande à ses fidèles de l'aljama, aux adélantades et aux autres officiers des Juifs de Saragosse, sous peine de corps et biens, de ne procéder entre eux à aucune opération de peite, taille, exaction ou mainlevée, jusqu'à ce qu'il prenne une ordonnance à ce sujet. — **Téruel, 4 janvier 1284-5.**

Expédition de mandements semblables aux Juifs de Uncastillo, Ruesta, Tarazona, Alagón, Montclús, Luna, Pina, Huesca, Tauste, Barbastro, Calatayud, Jaca, Téruel, Daroca, Egea, Borja, Barcelone, Lérida, Valence, Girone, et Besalú, Játiva.

Reg. 43, f° 97 v°.

1252. — Pedro III mande au justice, aux jurés et aux autres officiaux de la ville et des aldées de Calatayud de veiller, sur tous les points de la frontière, à ce que quelques Juifs ne puissent la franchir, de procéder à des arrestations et confiscations, s'ils surprennent des tentatives de ce genre, et de détenir les fuyards jusqu'à ce qu'une décision royale vienne régler leur sort. — **Même date.**

Expédition d'un exemplaire de ce mandement aux lieux frontière de la région de Daroca, Tarazona, Téruel, aux lieux de la *Sobrejunteria* de R. de Molina, à ceux de la viguerie de R. de Orcau, viguier de Cervera et à ceux de la viguerie de B. de Perataylada, viguier de Barcelone.

Reg. 43, f° 98.

1253. — Pedro III a appris par son fidèle Jahuda Abenmanasse, ancien baile de Játiva, que Mosse Avengayeff, Juif de cette ville, a vendu tous ses biens à son coreligionnaire et concitoyen Jacob Fornada au prix de 5000 sous réaux ; cette vente a donné lieu à la perception de la *Quyna*[1] ; mais sur la remarque que ses biens valaient davantage, ledit Mosse exige 5000 sous de plus ; l'acquéreur réplique qu'il a fait l'achat par ordre royal et que, s'il plaît au roi, il retiendra cet achat pour lui-même ; le roi mande au justice de Játiva ou à son lieutenant de vérifier les déclarations des parties contractantes et, s'il en est comme dessus, de faire retenir l'achat par Jahuda et d'inviter ce dernier à verser le supplément de 5000 sous. — **Téruel, 7 janvier 1284-5.**

Rég. 43, f° 101.

1254. — Pedro III remet toute peine ou alatma aux procureurs des aljamas de Saragosse, Huesca et Barbastro, qui ne se sont pas présentés par devant lui aux jours fixés, pour lui faire déclaration, sous serment, de leurs facultés contributives, lesdits procureurs en ayant été empêchés, pourvu, cependant, qu'ils viennent faire prochainement cette déclaration à Daroca. — **Même date.**

Reg. 43, f° 101.

1255. — Pedro III, informant le baile de Barcelone que Vidal Analta, procureur constitué par l'aljama des Juifs de Barcelone, pas plus que les autres Juifs délégués pour venir rendre compte au roi, conformément au mandement du 7 juillet dernier, ne s'est pas acquitté de sa mission au jour dit, mande au baile barcelonais de contraindre l'aljama juive de sa résidence à déléguer par devers le roi deux ou trois notables de la communauté avec mission procuratoire de fournir des explications sur le sujet proposé. — **Même date.**

Expédition de ce mandement au baile de Girone, Besalú, Lérida, Játiva, Murviedro.

Reg. 43, f° 103.

1256. — Pedro III mande à Galacian de Tarba d'arrêter le Juif Juceff Andala, procureur délégué par l'aljama juive de Saragosse, lequel s'est retiré sans avoir rendu des comptes au roi et sans que celui-ci lui ait donné congé ; même contrainte que précédemment devra être exercée à l'égard de l'aljama de Saragosse. — **Même date.**

1. *Quyna :* droit de quinte.

Des ordres semblables sont expédiés aux baile et justice de Barbastro, au justice de Borja, aux bailes et justices de Uncastillo, Tarazona, Montclús, Ruesta, Calatayud, au justice d'Alagón, au justice et à l'alcaide de Téruel, aux bailes et justices de Jaca, Tauste, au çalmédine et au justice de Huesca, au justice de Daroca ou à son lieutenant, au justice d'Egea.

Reg. 43, f° 103.

1257. — Pedro III dispense tous les Juifs de l'aljama de Huesca de l'obligation de lui fournir à lui et à sa suite. à l'occasion de son passage à Huesca, des draps de lit, des tables et d'autres ustensiles de ménage. — **Même date.**

Reg. 43, f° 116.

1258. — L'infant don Alfonso mande au baile de Besalú et à tous les autres officiaux, conformément à l'ordre déjà donné par le roi son pére, de mettre à exécution la sentence rendue par Raimundo de Toilano dans le procès qui s'était élevé au sujet d'une certaine somme d'argent entre Guillelmo de Cabrera et Perfayt, Juif de Girone. — **Girone, 8 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 111 v°.

1259. — D. Alfonso fixe à 410 sous la somme que l'aljama des Juifs de Besalú doit lui payer pour le service imposé à l'aljama de Girone, et il mande aux Juifs de Besalú d'en remettre le montant à G. de Marseilla, portier royal. — **Même date.**

Reg. 62, f° 113 v°.

1260. — D. Alfonso mande à Abraham de na Clara et à Astruch Rogé, Juifs de Villafranca, d'avoir à comparaître par devant lui dans le délai de dix jours pour répondre des injures et dommages par eux infligés à Ismaël de Portella. — **Girone, 9 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 114.

1261. — D. Alfonso mande aux Juifs de Girone et de Besalú de payer incontinent à R. Basset, majordome [1] de noble A. de Corçavin, la somme de 400 sous barcelonais, à laquelle l'aljama de Besalú a été taxée par celle de Girone comme contribution au subside de 1000 sous que les deux aljamas ont promis de donner conjointement à l'infant pour le service. — **Figueras, 11 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 114.

1262. — D. Alfonso mande à Bellhom Levi, Benvenist Zabaria et Vidal Cauler, secrétaires de l'aljama des Juifs de Besalú, de faire exécuter les frères Nissim Navarra, Bonjuda et Vidal, ainsi que leur beau-frère Azday

1. *Majordome :* Maître d'hôtel, comptable vérificateur des comptes présentés par les officiers de l'hôtel

Levi, tous les quatre habitants de Figueras, au sujet de leur part de contribution à la taille ou taxation qui doit être faite par les secrétaires sur les quêtes et autres exactions. — **Figueras, 12 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 115.

1263. — D. Alfonso mande aux Juifs de Girone et Besalú de payer à R. Basset, majordome de noble A. de Corçavin, la somme de 400 sous barcelonais représentant la quote-part imposée à l'aljama de Besalú pour les 1000 sous que les deux aljamas ont promis de verser à l'infant. — **Même date.**

Reg. 71, f° 160.

1264. — Pedro III mande aux Juifs de Saragosse qui se trouvent créanciers de Sarrasins de la même ville de comparaître par devant lui incontinent, pour soutenir leur droit contre le privilège qui assure aux débiteurs sarrasins l'inviolabilité de leur personne. — **Monreal, 13 janvier 1284-5.**

Reg. 43, f° 102 v°.

1265. — D. Alfonso mande par devers lui G. Domenech, jurispérite de Castelló [de Ampurias], pour s'occuper de l'affaire Abraham de Torre, Juif de Figueras. — **Toroella, 18 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 116 v°.

1266. — Pedro III mande aux aljamas juives qui furent cautionnées à Alagón pour question de serment de ne pas faire de taille, quête, peite ou prêt sur l'arche, à l'exception de la demi-arche qu'elles devaient exiger en vertu de la tacane de Barbastro ; le roi délègue son bouteillier Dalmaso de Vilarrasa, avec mission de choisir dans chaque aljama deux ou trois fidèles hommes, qui seront chargés, en même temps que lui, de la garde des arches, de la grande comme de la petite, des deniers produits par la capitation, la taxe des maisons et des héritages; la commission ainsi formée devra fixer la quote-part de chaque contribuable ; les commissaires jureront de garder le secret sur la perception qu'ils auront à faire de concert avec le délégué royal; ils feront lancer l'alatma dans les synagogues et menacer de certaine peine ceux qui négligeront de s'acquitter de leur quote-part, selon la tacane de Barbastro; le délégué devra faire parvenir au roi les noms des secrétaires qui étaient en fonction au moment de l'établissement des arches. — **Terrer, 23 janvier 1284-5.**

Reg. 43, f° 111 r° et v°, en langue catalane.

1267. — Pedro III mande à toutes les aljamas qui ont participé à la convention des serments d'Alagón de ne pas comprendre les Juifs francs dans l'alatma qui doit être lancée en vue de la perception de la demi-arche qui doit être prescrite par la tacane de Barcastro, mais dans l'ex-

communication qui sera publiée en vertu des serments qui ont été prêtés à la réunion d'Alagón. — **Même date.**

Reg. 43, f° 111 v°, catalan.

1268. — Pedro III convoque à Calatayud tous les Juifs de ses fidèles aljamas qui se trouvent à Daroca et qui ne sont pas venus rendre des comptes à Albarracin, en vertu de la charte royale du 6 juillet 1284, sous prétexte que si le roi les convoquait à Daroca, il leur serait plus facile, en raison de la proximité de cette ville, de se rendre à la convocation royale. — **Même date.**

Reg. 43, f° 112, catalan.

1269. — Pedro III mande à dame Sancha Moret, femme de Blasco Jimenez de Ayerbe, de ne pas exercer de contrainte sur les Juifs d'Egea en raison de l'assignation que le roi lui a faite sur le tribut de cette communauté, attendu qu'ils ont déjà acquitté le tribut de janvier et que Bernardo Scriba a déjà reçu l'ordre de payer la dite dame. — **Calatayud, 23 janvier 1284-5.**

Reg. 43, f° 112.

1270. — Pedro III a appris de Salomon Baffiel, habitant de Murviedro, adjudicataire de l'herbage pour l'année écoulée en compagnie des frères Juceff et Salomon Avinyapruch, habitants du même lieu, qu'à la suite de cette association formée par acte hébraïque, les deux frères ont reçu 2000 sous réaux, qui devaient être versés à un terme fixé audit Salomon, à R. de Riussec ou à un autre mandataire du roi; ce dernier mande à Thomas Vives, justice de Murviedro, de contraindre les deux frères et leurs biens à verser entre les mains de Salomon Baffiel et R. de Riussec la somme pour laquelle ils se sont obligés à leur égard ou à leur en faire complément de justice, nonobstant le privilège reconnu aux Juifs qui subordonne sous certaine peine toute revendication de ce genre a une plainte portée devant leurs juges ou adélantades; comme il s'agit d'une demande relative aux deniers royaux, Pedro III estime qu'il doit absoudre Salomon Baffiel de ladite peine. — **Calatayud, 26 janvier 1284-5.**

Reg. 43, f° 114.

1271. — Pedro III mande à tous les « Hébreux » qui se sont assemblés à Alagón de comparaître par devant lui le lundi suivant, à Rueda. — **Calatayud, 27 janvier 1284-5.**

Reg. 45, f° 113.

1272. — Pedro III mande aux mêmes de s'abstenir de lancer l'excommunication sur Aaron Abinafia, tant qu'il ne leur en aura pas donné l'ordre. — **Même date.**

Reg. 43, f° 113.

1273. — Pedro III confie au justice de Calatayud le règlement du procès pendant entre Claria, fille de Juan de Veciada, de Calatayud, d'une part, et le Juif Mosse Catalan, d'autre part, pour injures et voies de fait infligées par ce dernier à la demanderesse. — **Même date.**

Reg. 43, f° 113.

1274. — L'infant don Alfonso rappelle à Bellhom Levi, Juif de Besalú, qu'il l'a déjà cité une fois par devant lui, sans que l'intéressé ait daigné comparaître; il renouvelle la citation pour le lundi suivant et lui ordonne de s'y conformer, bien qu'il prétende que sa condition de tenancier d' « hostage[1] » l'empêche de sortir de Besalú; l'infant mande par la même occasion aux secrétaires de Besalú de permettre audit Bellhom de s'absenter de la ville en le dispensant temporairement de l'hostage. — **Girone, 28 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 119 v°.

1275. — D. Alfonso mande à Bn. de Libiano et aux bailes de Torroella de contraindre Benvenist et son fils, Juifs de cette ville, à payer au juge de la localité le salaire qu'ils lui doivent pour les enquêtes qu'il a ouvertes contre eux, par ordre du roi et de l'infant. — **Girone, 30 janvier 1284-5.**

Reg. 62, f° 120 v°.

1276. — Pedro III, ayant appris que Domingo de la Figera a souffert une fraude considérable sur les droits qu'il doit exiger de la boucherie juive de Calatayud, mande à ce collecteur de convoquer les Juifs de cette ville et de les faire certifier à partir de quelle époque ils ont retenu les droits royaux. — **Saragosse, 1er février 1284-5.**

Reg. 43, f° 118.

1277. — Pedro III mande au justice de Játiva d'arrêter et de détenir, corps et biens, jusqu'à nouvel ordre, Avingayet et Alaçram, procureurs fondés de l'aljama juive de Játiva, qui se sont retirés sans avoir rendu compte au roi de ce qui leur était demandé. — **Saragosse, 2 février 1284-5.**

Mandements semblables au justice de Téruel, qui doit arrêter Mosse Avenrrodrig et Abraham Toledano ; au justice de Daroca, qui doit appréhender Bembenit Avinpesat et Salamo Almuli ; au justice de Huesca : Açach Cannadaya ; au justice de Jaca : Vidal El Nieto et Berzelay Albuxnino ; au justice d'Alagón : Salamon del Cabi.

Reg. 43, f° 117 v°.

1278. — Pedro III mande à Pascual Dominguez de Pomilona, justice

1. Tenir *hostage*, c'était l'obligation de résidence qui était imposée à un débiteur dans des limites déterminées jusqu'au remboursement de la créance.

de Calatayud, sous peine de disgrâce, de pénétrer dans la juiverie avec des hommes de confiance et d'y appréhender vingt Juifs des plus imposés et entre autres : Mosse Catalan, Mosse Amnadayan, Mosse Alcostanti, Jahuda Avenfalagon, Mosse Avensaprut, Jusef Falagon, Santo Catorse, Jucef Alfazan, Jahuda Abinaffia, Senior Salamon Vilam, Mare Lescrivano, Abraham Avinpesat, Jucef Avincabra, Todros Ellevi, Açach Avenfalauc, Jucef Avenrodrig, Jucef Cerralbo, Mosse Avindehuit, Abraham Abnidim ; ces Juifs devront être amenés devant le roi ; quant à Mosse, fils de Salamon Abinaffia, et à Jucef, fils de Salamon de Palomar, ils devront être aussi arrêtés et leurs biens saisis ; enfin, l'alatma devra être lancée à la synagogue, sous peine de 1000 morabotins, prise de corps et confiscation des meubles, contre quiconque cherchera à se dérober par la fuite. — **Saragosse, 4 février 1284-5.**

Reg. 43, f° 118.

1279. — Pedro III rappelle à l'aljama des Juifs de Saragosse qu'il a déjà accordé la remise de l'alatma aux procureurs de cette communauté qui avaient déclaré au roi qu'ils ne pouvaient lui rendre des comptes par le menu, en exécution de la charte royale du 6 juillet dernier ; ces procureurs ont promis de faire dans quelques jours une reddition de comptes détaillée, par tête, par héritage, par joyaux, par meubles, par créances, etc. ; le roi fixe la convocation au 12 février. — **Saragosse, 6 février 1284-5.**

Reg. 43, f° 119 v°, en langue catalane.

1280. — L'infant don Alfonso a appris des frères Bernardo et Matteo Cavaller, de Besalú, que leur débiteur Astrug Bondia, Juif de Besalú, s'est absenté de la ville sans s'être auparavant libéré de sa dette ; il mande à tous ses officiaux d'arrêter Astrug Bondia, où qu'ils le trouvent, et de le contraindre au payement ou à faire aux plaignants complément de justice. — **Girone, 6 février 1284-5.**

Reg. 62, f° 122 v°.

1281. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Tarazona de ne pas comprendre dans l'acte d'alatma ou d'excommunication Muça de Portella, sa mère et ses frères, qui par privilège de Jaime Ier et confirmation de Pedro III, ne sont tenus de contribuer à toutes les exactions que pour la cinquième partie ; le récent mandement royal qui prescrit de lancer l'alatma contre tous les Juifs francs qui ne participeront pas à la formation de la demi-arche ne doit pas s'appliquer à la famille Muça de Portella, qui n'a jamais eu coutume de contribuer à ce versement. — **Saragosse, 7 février 1284-5.**

Reg. 43, f° 121.

1282. — Pedro III mande au justice de Huesca d'obliger le Juif Açach Avinadayan, qui a subi la peine d'emprisonnement et la confiscation des biens pour s'être retiré de la cour sans que le roi l'eût autorisé à se

faire cautionner par des répondants idoines et suffisants. — **Saragosse, 9 février 1284-5.**

Reg. 43, f° 122 v°.

1283. — L'infant don Alfonso a appris de Perfeit Ravaya et de Perfayt de Tarasichona, Juifs de Girone, créanciers de R. de Palafols, que le viguier de la ville refuse de saisir les hommes dudit R. de Palafols, sous prétexte que ces hommes ou « rustici[1] » sont placés sous la sauvegarde de la cour de Girone ; l'infant mande au viguier de Girone de faire exécuter ces paysans, si la coutume permet que des « rustici » soient saisis pour les dettes de leurs seigneurs. — **Girone, 9 février 1284-5.**

Reg. 62, f° 123v°.

1284. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Saragosse de 1000 sous de Jaca, qu'elle a remis à Bernardo Scriba. — **Saragosse, 12 février 1284-5.**

Reg. 58, f° 85 v°.

1285. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs d'Egea de payer à Garcia Latroz, justice d'Egea qu'il vient d'investir de l'*alcaideria*[2] de la juiverie d'Egea, les droits de chalonge[3] et autres droits y afférents. — **Même date.**

Reg. 58, f° 85 v°.

1286. — Pedro III mande au baile de Lérida ou à son lieutenant de ne pas permettre que Bonadona, qui vient d'hériter par testament de son mari Jahuda de Limos, soit grevée injustement par quelqu'un en quelque-chose, pourvu, toutefois, qu'elle s'engage à faire au plaignant complément de justice. — **Saragosse, 13 février 1284-5.**

Reg. 56, f° 5.

1287. — Pedro III mande à son justice de Valence de faire cautionner par des répondants idoines, sous peine de 500 morabotins d'or, Abraffim Abinvives, Juif de cette ville, qu'il a fait appréhender pour le punir d'avoir quitté la cour sans son autorisation et sans avoir répondu aux questions que le roi avait posées aux Juifs. — **Même date.**

Reg. 56, f° 5.

1288. — L'infant don Alfonso mande au sous-viguier de Besalú de contraindre les Juifs de Girone et Besalú à payer à Bn. Vidal 20.000 sous

1. *Rustici*, paysans attachés à la glèbe.

2. *Alcaideria*, tribut à payer aux alcaides.

3. *Droits de chalonge*, probablement amende de chalonge infligée au dénonciateur calomniateur.

barcelonais, que ce dernier a prêtés pour le service du roi. — **Girone, 20 février 1284 5.**

Reg. 62, f° 126 v°.

1289. — D. Alfonso ratifie la sentence d'acquittement prononcée par Ferrer de Apiera en faveur de Roven d'en Vidal, Juif de Girone, qui a été poursuivi pour avoir connu charnellement une baptisée Eligsenda et plusieurs autres femmes. — **Girone, 22 février 1284-5.**

Reg. 62, f° 128 v°.

1290. — Pedro III mande aux aljamas juives de Valence, de Játiva, de Murviedro et à tous les autres Juifs du royaume de Valence d'inviter leurs secrétaires et procureurs, qu'elles ont déjà délégués par devers lui pour lui rendre compte de leur gestion financière, à se préoccuper du règlement définitif de ces comptes. —**Saragosse, 22 février 1284-5.**

Reg. 56, f° 7 v°.

1291. — Pedro III a appris que Jahuda de Limos, Juif de Lérida, se trouvant à l'agonie et désirant établir son testament, Bonadona, sa femme et quelques Juifs de ses parents avaient imposé au mourant une rédaction particulière, au préjudice de plusieurs autres membres de la famille; le roi mande à Estebán de Cardona, baile de Lérida, d'ouvrir sur cette plainte une enquête diligente et de procéder en justice contre tous ceux qu'il trouvera coupables. — **Saragosse, 23 février 1284-5.**

Reg. 56, f° 9.

1292. — Pedro III demande à ses fidèles des aljamas juives de Catalogne de lui verser, sans recourir à aucune excuse ou atermoiement, pour les besoins de son *armada*, un subside de 60.000 sous barcelonais, payable dans le courant de mars sur la table de A. Cabastida, changeur à Barcelone. — **Même date.**

Reg. 58, f°s 86 v° 87. — Indiq. : Carini, *Gli archivi e le bibliothece di Spagna*, II, 123.

1293. — Pedro III avise les aljamas juives de Catalogne qu'il leur envoie son portier Domingo Pérez de Cervera, pour les contraindre au payement des 60.000 sous. — **Même date.**

Reg. 58, f° 87. — Indiq. : Carini, *ut supra*, II, 123.

1294. — Pedro III adresse semblable demande pour le même objet aux Juifs de Valence, Murviedro, Játiva et des autres lieux du royaume de Valence, avec prière de verser 30.000 sous réaux. — **Même date.**

Reg. 58, f° 87. — Indiq. : Carini, *ut supra*, II, 123.

1295. — Pedro III a bien reçu les lettres de P. de Palas, baile de

Jativa, et il a parfaitement compris ce qu'il lui signifie au sujet de Maimon Sento, que le roi a convoqué par devers lui ; mais il n'est pas de son intention de céder aux prières de l'infante de Grèce, qui est intervenue en faveur de ce Juif; la présence de Maimon à la cour est nécessaire et le roi mande au baile de presser le voyage de ce retardataire. — **Saragosse, 27 février 1284-5.**

Reg. 56, f° 12.

1296. — Pedro III confie à Galacian de Tarba, baile et mérine de Saragosse, la connaissance de l'appel qui a été interjeté par Dalmaso de Villarrasa, son bouteiller, de la sentence rendue contre lui par R. Calver, juge royal, dans le procès qu'il avait intenté au sujet de certaine somme à Açach El Calbo, Juif de Calatayud. — **Même date.**

Reg. 56, f° 12 v°.

1297. — L'infant don Alfonso a appris de Dolsa, veuve de Jucef Alfaquim, de Besalú, que les héritiers ou détenteurs des biens laissés par son mari refusent de lui restituer le montant de sa dot et du douaire que son mari lui avait constitué ; il mande au baile de Besalú de contraindre les héritiers à se conformer aux prescriptions de la loi juive. — **Besalú, 1er mars 1284-15.**

Reg. 62, f° 130.

1298. — Pedro III rappelle à Alaman de Gudal, *sobrejuntero* de Tarazona, au justice et aux jurés de Borja qu'il a écrit plusieurs fois à ses officiaux de Borja, en particulier et en général, pour leur enjoindre de contraindre les Sarrasins de cette ville à payer leurs dettes aux Juifs de Saragosse. — **Saragosse, 4 mars 1284-5.**

Reg. 56, f° 19.

1299. — L'infant don Alfonso informe tous ses sujets qu'il a convoqué par devers lui le Juif Deuslossal Massim, fils d'en Bonafos de Béziers, pour l'entretenir de certaines affaires ; il leur mande de n'apporter aucune entrave au déplacement dudit Juif, de sa famille et de ses montures, mais, bien au contraire, de pourvoir à tous ses besoins pendant l'espace de trente jours. — **Girone, 4 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 131.

1300. — D. Alfonso informe le baile, le juge et les autres officiaux de Girone que Salomon fils d'Azmia, Juif de cette ville, se propose d'édifier un arc près de sa voûte, laquelle se relie à la maison de Vidal Bonafé et à celles d'autres voisins du call judaïque ; sur cet arc Salomon veut construire un mur, contre lequel il doit adosser un escalier, qui leur permettra d'atteindre le faîte de sa maison ; un de ses voisins, Creschas de Torre, s'est montré hostile à ce projet ; l'infant a fait convoquer l'oppo-

sant, et par des prières a réussi à le faire renoncer à son opposition. — **Girone, 6 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 130, v°.

1301. — D. Alfonso cite Astrug Caracosa, Juif de Figueras, à comparaître en sa cour, le lendemain mercredi, pour avoir à répondre sur les pétitions que l'infant propose contre lui. — **Même date.**

Reg. 62, f° 131.

1302. — D. Alfonso mande au portier G. O. de Cardonets, à qui les Juifs et les Sarrasins de Tortose ont déclaré qu'ils n'étaient pas tenus de payer les cènes à l'infant, de surseoir à toute poursuite jusqu'au milieu de mars, mais, en attendant, d'obliger les opposants à fournir des répondants idoines et à venir exposer à l'infant les raisons de leur refus et lui produire les preuves de leur exemption. — **Girone, 7 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 132, v°.

1303. — D. Alfonso a appris du Juif Mahir Zebarra que Pons Dolçen, sous-viguier de Ripoll, après avoir guidé le suppliant pendant quelque temps, sans que le délai imparti par la charte de guidage eût expiré, avait procédé indûment contre lui en raison d'un procès intenté audit Mahir par P. de Balles, R. de Ortés et l'infirmier de Ripoll ; le sous-viguier a saisi également Bonjua Zebarra, qui s'était porté caution pour Mahir dans ladite cause; l'infant mande à R. Dach, jurispérite, de connaître des dommages infligés à Mahir Zebarra par le sous-viguier de Ripoll. — **Même date.**

Reg. 62, f° 133.

1304. — D. Alfonso accorde des lettres de rémission à Astrug Lunel, inculpé d'avoir porté des coups à Bonjuda, carillonneur de la synagogue juive (*scapolario scole judee*) de Besalú, et lui donne quittance de 100 sous barcelonais. — **Girone, 9 mars 1284-5.**

Rég. 62, f° 145.

1305. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Calatayud de donner copie à Domingo de la Figera du privilège qu'ils prétentent avoir relativement au produit du « macel [1] » de Calatayud. — **Huesca, 10 mars 1284-5.**

Reg. 56, f° 21 v°.

1306. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Huesca de verser à Bernardo Scriba pour la cène le solde de 100 sous de Jaca qu'il leur reste à payer sur leur contribution de 600 sous. — **Huesca, 11 mars 1224-5.**

Reg. 58, f° 88.

1. *Macel* : étal sur lequel les viandes sont dépecées et vendues.

1307. — Pedro III mande à G. de Molins qu'il croit devoir lui confier la cause pendante entre Miguel Hullaten, fils de Mosse, Juif de Calatayud décédé, et son coreligionnaire Juif Abraham, au sujet de certaines chartes, possessions et rentes. — **Huesca, 14 mars 1284-5.**

Reg. 56, f° 28.

1308. — L'infant don Alfonso certifie à Belshom Levin, Juif de Besalú, qu'après enquête ouverte contre lui au sujet des coups par lui portés à Cresches Zarch et Belshom Bonanet, Juifs de Besalú, ledit Belshom Levin a composé avec le pouvoir royal; il lui délivre des lettres de rémission moyennant la composition de 600 sous barcelonais. — **Girone, 14 mars 1284-5.**

Reg. 62, f° 134 v°.

1309. — D. Alfonso demande au viguier et au baile de Besalú de ne pas tolérer que les Juifs de leur résidence soient lapidés le vendredi-saint ou un autre jour et de permettre que lesdits Juifs puissent sortir dans la rue selon les privilèges à eux concédés par le roi, son père. — **Même date.**

Reg. 62, f° 134 v°.

1310. — D. Alfonso écrit aux prud'hommes de Besalú sur le même sujet. — **Même date.**

Reg. 62, f° 134 v°.

1311. — D. Alfonso certifie à Cresches Zarch, Juif de Besalú, qu'il l'a reçu à composition après enquête faite contre lui au sujet des coups par lui portés à Belshom Levi, à la suite de laquelle enquête il a paru que ledit Belshom avait arrêté indûment quelques chrétiens ou Juifs du temps où il était baile de Besalú ; il lui donne quittance de 1.000 sous barcelonais, prix des lettres de rémission. — **Même date.**

Reg. 62, f° 135.

1312. — D. Alfonso accorde aussi des lettres de rémission, moyennant 200 sous barcelonais, au Juif de Besalú Assereno, inculpé d'avoir porté des coups à Bonastrug de Porta dans la cour de Besalú, en présence du baile et du juge. — **Même date.**

Reg. 62, f° 135.

1313. — D. Alfonso donne quittance de 500 sous barcelonais, pour octroi de lettres de rémission, à Vidal Cauler, Juif de Besalú, inculpé d'avoir porté des coups à Bonjuda, fils de Jucef Baro, de Girone, en compagnie de son fils Salomon et de Mahir fils d'en Caracosa. — **Même date.**

Reg. 62, f° 135.

1314. — Pedro III mande à toutes les aljamas juives d'Aragon et aux

Juifs qui détiennent l'argent provenant de la demi-arche de Barbastro de le faire porter à Saragosse et de l'y remettre à Miguel Deça, qui doit le recevoir au lieu et place de son fidèle trésorier Bernardo Scriba. — **Huesca, 15 mars 1824-5.**

Reg. 58, f° 89 v°.

1315. — Pedro III mande aux Juifs de Huesca et particulièrement aux détenteurs de l'argent de la demi-arche d'en remettre le produit à Bernardo Scriba, soit au total 1.656 sous de Jaca. — **Même date.**

Reg. 58, f° 89 v°.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

DOCUMENT RELATIF AUX JUIFS DE NÉGREPONT

Le ms. n° 2 de la Bibliothèque du Talmud Tora de Livourne est un in-f° italien du XIVe siècle, sur papier, contenant un recueil d'écrits philosophiques traduits par Leone Romano (Juda b. Moïse b. Daniel). Ce recueil renferme des commentaires sur Aristote et des ouvrages originaux de Frate Egidio dalle Colonne, de Thomas d'Aquin et d'autres théologiens du moyen âge. Ayant remarqué que les deux premières feuilles de ce manuscrit avaient été collées ensemble, je les examinai soigneusement à la lumière et je m'aperçus qu'elles contenaient de l'écriture dans leurs pages intérieures. Je parvins, non sans peine, à les détacher et découvris l'étrange histoire qui va suivre. Par bonheur, les deux feuilles n'avaient été attachées que par les bords; aussi la plus grande partie du texte est-elle restée intacte. Sept ou huit lignes seulement sur la marge supérieure des deux pages ont été en grande partie détériorées. J'espère néanmoins avoir réussi, grâce à quelques lettres, à reconstruire les parties entamées dans cet intéressant document. Ce sont les passages que j'ai mis entre parenthèses, tandis que j'ai indiqué par des points les endroits dans lesquels une reconstitution même incertaine du texte primitif est devenue tout à fait impossible :

שמעו שרים[1] את [ריב ה' והאתנין מוסדי ארץ] כי ריב לה' עם עמו
ועם ישראל יתווכח:

איש יהודי היה בקהל איגריפון[2] ושמו רבנא דוד הפרנס קלומיטי
[והיה] האיש [ההוא מלא כל חכמה] ובינה ואיש תורה מקרא משנה

1. Michée, VI, 2. L'écrivain a substitué au mot הרים le mot שרים, qu'il a jugé plus approprié au contenu de l'histoire.

2. L'omission de la lettre *m* ou de la lettre *n* au commencement des noms dans la transcription hébraïque n'est pas rare; ainsi le nom de ville Montagnana est assez souvent transcrit par אונטניינאה. Ce document laisse d'ailleurs beaucoup à désirer en fait d'exactitude dans les transcriptions. V. plus loin la façon dont ont été transcrits les noms Coriuto, Filippo, Bologna, etc.

תלמוד דיקדוק וסברא ... ... איש דעת ויראת ה' ... ... מלא ברכת ה'. זהב וכסף אבנים טובות [ומרגליות ובתים מלאים] כל טוב [שדות] וכרמים עבדים ושפחות ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו. ואדני הארץ . . . . . אותו כמעט היו תחתיו שכולם היו צריכים לו. ואיש יהודי נסע מקהל תיבץ[1] [בורח מפני אדוניו] שמו רבנא [משה] בן הרב ר' שבתי [שם] טוב גלימידי וימלט בקהל איגריפון ויש לו משם אשה מאצילי [ושבי הקהל] וישב שם. וימצא רבנא משה [הנזכר חן] בעיני רבנא דוד הפרנס הנזכר וישרת אותו ויפקידיהו על כל הקהל [קהל] איגריפון לשופט לסופר לשוחט ללומד [את בניו] כי גדול האיש היה כאשר הודענו ויגר שם. ויגדל האיש משה וולד בנים ובנות ויגדלו בניו שם בכורו רבנא שבתי איש [משכיל] דורש את אלהים בעל תורה שכל ובינה חכמה ודעת ויראת ה'. ושם משניהו ר' שמואל. ושם השלישי ר' אבשלום. ושם הרביעי ר' אליה חזן. ושם החמישי ר' ישעיה. ושם השישי ר' אברהם הבחור הלז הבא עם הספר הזה לפני כבודכם[2]. [ולרוב] ימים ושנים שני היות רבנא משה הנזכר עם הנכבד רבנא דוד הפרנס בקהל איגריפון ברוב שלום וברוב כבוד כאשר הודענו. מולך לימינו משה זרוע תפארתו. בקש אדני רבנא משה מן רבנא דוד הפרנס משאלת וימלא שאלתו אשר ביקש ממנו; ויבקש גם רבנא דוד הפרנס מאדוני משה את רבנא משה ואת בניו ואת ביתו ויקנהו לו ויהי רבנא משה ובניו וביתו לעבדים לרבנא דוד. כל הימים אשר רבנא דוד חי על האדמה לא היה לרבנא משה ולבניו ולביתו ממנו כי אם כבוד ושלום ומנוחה ולשלם לו אפילו שכר לימוד בניו והיותו על כל אשר הפקידו בקהל כאשר זכרנו. רק אך אם בא שום הפצר לרבנא דוד לשלוח שום שליחות באנשים נכבדים גדולים אדני הארץ ורוזניה היה שולח את רבנא משה וגם זה בתחילה ואת בניו היה שולח לקבל מעות או משי[3] או קוצה בדברים אשר היה צריך כי איש גדול היה וקנין גדול היה לו ומשה (!) ומתן ועבודה רבה. — וישכב דוד עם אבותיו ויקבר בקהל איגריפון בכבוד גדול. ויקומו בניו אחריו אדנים חדשים אשר לא ידעו את משה אע"פ שלפניו למדו הם היצו את משה בעדת איגריפון ויעבידו את בניו בפרך ויכבידו את עולם. ויברח מפניהם רבנא שבתי בן רבנא משה וימלט בקורנטו[4] ויהי רוגז ויבא בתיבץ וימת שם. ויברח מפניהם אחיו ר' שמואל

1. Thèbes.

2. Cette désignation appliquée plusieurs fois au jeune Abraham démontre assez clairement qu'il s'agit ici d'une lettre de présentation et de recommandation dont le jeune homme était chargé lui-même.

3. Il paraît que la ville de Négrepont entretenait surtout avec Venise un commerce très actif, et la soie était un des produits les plus abondants et les plus renommés.

4. *Corinto* (Corinthe).

וימלט באדרו[1] וימת שם. ויברח מפניהם ר׳ אליה חזק וימלט בשלונא[2] וישב שם. ויברח מפניהם ר׳ ישעיה וימלט בקושטנטינא וישב שם. ויברח מפניהם ר׳ אבשלום וילך בכרמינו[3] ויקחו בגדי אשתו מצעו סדיניו ומכסהו וימכרו אותם בקנטוש[4] במקום המכר לעיני השמש. ואחרי זאת ישב אל ביתו פה איגריפון כי אשה ובנים היו לו. ויראו עד מאד בני רבנא דוד לבני משה חלת הטובה אשר הטיב עמהם אביהם. וישארו שני בני משה באיגריפון ר׳ אבשלום ור׳ אברהם זה. ויוסיפו עוד שנוא אותם, אדני ר׳ אבשלום העביר קול עליו אשר לא ימצא איש להאמין לו בלתו לא מעות ולא בגדים להפסיד חייו להמיתו, ויהיו בתלאה גדולה ובשעבוד גדול ובמרירות לב ובחרפה ובקלסה עמהם מיום מות רבנא דוד אביהם עד היום הזה. ויהי בימים הרבים ההם אחרי עבור עליהם כל זאת צרות רבות ותלאות כאלה ורגזות, ויאנחו בני משה מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל אלהים מן העבודה. והנה מלאך אלהים בא שלוח מוינציא[5], לקפיטניאוז באילוש[6] באיגריפון שמו משיר פליפו דבלוניאה[7] איש נכבד יקר משכיל ירא את ה׳, יודע תורה ואזהרותיה. ויוסיפו עוד אדני ר׳ אבשלום ור׳ אברהם אלה למרות את פי ה׳ להרע עמהן לענוש נכסין ולאסורין[8] כי חשבו לעקרם ולשרש אחריהם וכן דברו בפיהם שלא יניחו שורש ממשפחת גלימידי, — ויגע הדבר לפני השופט הנזכר כי בלת׳ גזירתו לא היו יכולים לענשם ולאסרם ושמע השופט האדון הזה ויתמה ויאמר אתם יהודים ואדניכם יהודים וכמה שנים אתם תחתיהם. ענו ואמרו שנים רבות. ענה השופט ואמר תורתכם גוזרת שש שנים יעבד ובשביעית יצא לחפשי חנם[9]. והמצוה הזאת נוהגת בנו ובכל האומות אשר לא היו בקבלת התורה במעמד הר סיני. ואתם עבדתם אותם שנים רבות מימי אביכם ועודם מחזיקים בכם ומעבידים אתכם. גשו נא קרבו משפטיכם אלי. וראשונה טרם בוא השופט הזה הנזכר תפשו אדני הבחור הזה הבא עם הספר הזה לפני כבודכם אסרו אותו בלוזא בכבלי ברזל וכל עובר ושב היה רואהו. ונאנח וצועק ויהי ליבו מרה כלענה מסיבת העניין הנעשה לו. וכשמעו מאמר השופט אשר

1. V. plus loin, à la note III.
2. Salona (Salone), ancienne capitale de la Dalmatie.
3. Voir plus loin à la note III.
4. Le mot ne peut donner un sens satisfaisant qu'en italien ; c'est évidemment la transcription assez inexacte, comme presque toujours dans ce document, de l'expression italienne : *all' incanto*, c'est-à-dire : à l'enchère.
5. Venezia, Venise.
6. Voir plus loin, à la note IV.
7. Messer Filippo da Bologna.
8. Tel est le texte ; mais je pense qu'il faudrait lire plutôt : ואסורין.
9. Exode, XXI, 2.

אמר קרבו משפטיכם אלי שם ליבו כלב האריה ויגש את אדניו לפני השופט הנזכר למשפט ויהיו עניניני משפטם ועסקם לפני הקפיטניאו ויועצו קרוב לשלשה חדשים ויותר כי [היו נותנים] זמן אחר זמן כי כן משפט בית דין של ויניזיאה בדינים כאלה[1] לתת זמן אחר זמן להיותם מתונים בדין [וכמעט] היה יוצא דינם לאורה להיותם חפשים לא [ידעו] מה עכב. ויוועץ הבחור הזה ר' אברהם עם אנשים גדולים נכבדים וחכמים ויאמרו לו אם תחפוץ [להחיות] את נפשך את אחיך ואת בניהם[2] להוציאם מן השעבוד ומן הרעות ההוות לך ולהם בכל יום, [אזור נא] כגבר [חלציך] וקום לך לך אל רומא[3] רבתא ובוא ותיפול לפני רגלי האדון הפפא[4] אדון כל האומות וכל העמים וכל [הממלכות המאמינים בדת יש"ו ושפתיו] ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי כמלאך [ה' צבאות] הוא והוא יוציא דינך לאורה וישפוט [אותך בצדק ובמ]ישרים ויפדה את נפשך ואת שאר הנפשות אשר אתך. וישם הבחור הזה את לבו אל העיצה [היעוצה הזאת] וישם נפשו בכפו לרוב מרירות לבו. והנו בא לפני כבודכם עם המסופר פרשת מקרהו זה מראש ועד סוף. והאלהים אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש אל אלהים אל אלהים יודע וישראל הוא ידע כי כל המסופר על הספר הזה פרשת מקרה האנשים האלה אשר חילו פנינו ועשינו רצונם וכתבנו וחתמנו לא לשקר וכזב ולא לשנאה ואיבה ועקבה ולא לאהבה וקרבה ולא לשום סבה מן הסיבות עשינו כל זאת. רק אך האמת אשר נהיה עליהם מראש ועד סוף אשר ידענו ואשר ראו עינינו הגדנו וכתבנו וחתמנו. לכן יקרת הדרת עטרת תפארת כל קהילות הגולה ושתותיהם ויסודם אשר הם תחת אדני המאמינים בדת יש"ו אשלי רבבי פרתמי נכבדי קהל הקדוש קהל רומא עורו לעזרת ה' לעזרת ה' ביהודים האלה ושאו עיניכם למרום אל ה' אלהינו והביטו אל הבחור הזה בעין החמלה ותנו לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע צערו וצער אחיו וצער נפשות ביתם וחרפתם ורחמוהו ועזרוהו בפיכם ובלבבכם אל אדני הממלכות אדניכם אדננו הנזכר. אולי יראה ה' בעניים אולי יחנן ה' שארית משה כי בעזר ה' יתעלה ובהשתדלותם יוכל הבחור הזה להוציא כתב מן האדון הנזכר יחיה לפדות נפשו והנפשות אשר אתו. וידוע כי אתם בעזר ה' יתעלה זרזים חמושים במצוות מלומדי מלחמה ביסודי התורה ואזהרותיה, ואם זרזנו אתכם על זה אין מזרזין אלא למזורזים ושכר פדיון הנפשות האלה שכר המצוה הזאת אשר תזרזו בה ידוע

1. Cette remarque sur la façon de traiter et de juger les querelles privées, propre aux tribunaux vénitiens, n'est pas dépourvue d'intérêt.

2. On ne comprend pas bien ce pluriel, puisque de tous ses frères seul Absalom se trouvait encore à Négrepont.

3. Rome.

4. L'auteur de cette lettre s'en tient toujours à l'usage et à la prononciation italienne.

לפני כבודכם כל המקיים נפש אחת מישראל כל שכן המקיים נפשות רבות. וי׳ ישלם פעלכם ותהי משכורתכם שלימה מאת ה׳ אלהי ישראל ותגילו בי׳ ובקדוש ישראל תתהללו.

Au bas de la deuxième page se trouvent les citations bibliques suivantes par lesquelles le propriétaire de ce document, où l'auteur même de la lettre, a voulu appuyer les préceptes d'humanité auxquels le texte même fait allusion :

בפרשת ואלה המשפטים, כי תקנה עבד עברי וגו׳[1].
בפרשת בהר סיני, וכי ימוך אחיך ונמכר לך וכל הפרשה[2].
במשנה תורה, בפרשת ראה אנכי, כי ימכר לך אחיך וכל הפרשה[3].
בשלמה המלך ע״ה, כל העם הנותר מן האמרי וגו׳ ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד וגו׳[4].
בירמיה הנביא ע״ה, הדב׳ אשר היה אל ירמיהו מאת י׳ אחרי כרות המלך צדקיהו ברית את כל העם אשר בירושלים לקרוא להם דרור וכל הפרשה[5].

Il ne saurait y avoir de doute sur la nature de ce document, c'est évidemment une lettre dans laquelle un personnage important de la communauté de Négrepont résumait l'histoire des relations entre les deux familles juives et recommandait le jeune R. Abraham à la bienveillance des chefs de la communauté de Rome en les priant de bien vouloir intercéder en sa faveur auprès du Pape, afin qu'il pût être défendu contre les abus de ses anciens maîtres. On ne comprend pas bien, à la vérité, ce que le pape pouvait avoir à dire dans une question privée entre Juifs résidant dans une ville soumise à la République de Venise ; peut-être pourrait-on mieux apprécier la valeur du conseil donné au jeune Abraham, si l'on parvenait à établir avec précision l'époque à laquelle ces événements ont eu lieu.

Or, le seul point de départ pour des recherches chronologiques à ce sujet est le nom de Messer Filippo da Bologna, qui prit part en qualité de juge à ces différends. Malheureusement les recherches que les surintendants M. A. Lisini et M. G. Livi ont eu la bienveil-

1. Ex., XXI, 1 et s.
2. Lév., XXV, 25 et s.
3. Deutér., XV, 1 et s.
4. I Rois, IX, 20 et s.
5. Jérémie, XXXIV, 8.

lance d'entreprendre sur ma demande, dans les archives de Venise et de Bologne, n'ont donné jusqu'ici aucun résultat, et il n'est pas à espérer qu'elles en puissent donner à l'avenir.

Il faut, par conséquent, se contenter d'une date *ante quem* pour le document en question. On sait que l'île de Négrepont fut enlevée aux Vénitiens par les Turcs en 1470 ; donc les événements relatés dans cette lettre doivent être, à coup sûr, antérieurs à cette année.

II. Sur le nom des deux familles juives, je n'ai que très peu de choses à dire. L'histoire du rabbinat ne connaît qu'un R. Abraham b. Moïse Kalomiti, rabbin turc, à qui l'on a attribué un commentaire sur le livre de Job (Bodl. 2243).

Il aurait vécu, paraît-il, au xve siècle ; il pourrait, par conséquent, avoir appartenu à la famille même du Parnas R. David.

Le nom Kalomiti est généralement regardé comme l'équivalent de אף נעים.

Pour le nom Galimidi (גלימידי), l'équivalent hébreu n'est pas facile à trouver; c'est probablement un nom grec aussi. Je dois dire que je n'ai rencontré ce nom qu'une seule fois, en dehors du document en question ; c'est dans le ms. de Livourne, n° 20, et précisément parmi les signataires d'une formule de contrat commercial, dont faisait partie un certain Saül Galimidi. Il s'agit toutefois d'un document appartenant au xviie siècle, c'est-à-dire à une époque postérieure de beaucoup à celle qui nous intéresse. La relation contenue dans notre document nous apprend encore que la famille Kalomiti était parmi les plus importantes de la communauté de Négrepont, et que celle des Galimidi provenait de la ville de Thèbes.

III. Quant aux noms de lieu mentionnés dans ce curieux récit, on aura déjà constaté que quatre d'entre eux n'offrent aucune difficulté ; ce sont : איגריפון (Négrepont), טיבץ (Thèbes), קורנטו (Corinto), שלונא (Salona)[1].

Pour les deux noms, אדרו et כרמיני, j'avoue qu'après plusieurs essais infructueux, j'ai dû renoncer à les identifier.

1. L'orthographe assez incorrecte de ces noms peut s'expliquer par le fait que la lettre a été écrite probablement par un Juif grec, qui s'est efforcé de donner une transcription conforme aux noms italiens de ces lieux.

L'hypothèse des deux villes de l'Espagne, *Adra* et *Carmona*, qui pourrait se présenter à l'esprit doit être rejetée, à mon avis, pour plusieurs raisons, et en particulier à cause de leur trop grande distance du lieu des événements.

IV. Des deux mots, קפיטניריז et באילוש, appliqués à Messer Filippo, le premier n'offre aucune difficulté, c'est à coup sûr la transcription assez incorrecte du mot italien *capitano*.

Pour le second la chose n'est pas si facile ; je crois qu'on n'y peut voir qu'une corruption du mot latin *bellum*, qui aura servi, joint au mot *capitano*, à exprimer la dignité ou le grade de ce personnage. Intéressante, en tout cas, est la remarque de l'auteur de la lettre sur la lenteur des Vénitiens à juger les questions d'ordre privé ; et si, comme j'incline à le croire, ils cherchaient ainsi surtout à s'enrichir aux dépens des adversaires, on comprendra que dans le cas de riches juifs, les négociations aient tiré particulièrement en longueur.

Encore un mot concernant le ms. qui renferme cet intéressant document. Puisqu'il est établi que la lettre dont le jeune R. Abraham Galimidi était chargé était adressée aux principaux de la communauté juive de Rome, on est amené à supposer qu'elle a été transcrite par quelque personnage très connu dans la communauté et qui aura été à cette époque le propriétaire de ce manuscrit, surtout si l'on pense que c'était un document de caractère tout à fait privé.

L'écriture de ce document est assez différente et je la crois un peu moins ancienne que celle du manuscrit. L'écriture de ce dernier présente une analogie frappante avec celle du ms. de Leyde [1] contenant le Talmud de Jérusalem dans ses parties connues. (V. Steinschneider, *Catal. cod. hebr. biblioth. Lugd. Bat.*, p. 341 et sv.)

Carlo Bernheimer.

1. Ceux qui n'ont pas eu l'occasion de parcourir ce manuscrit célèbre trouveront dans la *Jew. Encycl.* (à l'article *Manuscripts* n° 43) un spécimen de l'écriture.

DE L' « APOLOGIE » DE SPINOZA

I

Si le Judaïsme ne se fait pas faute de tirer gloire d'avoir donné naissance au philosophe dont nous venons d'écrire le nom, il ne saurait, en toute dignité, dissimuler son dépit de ce que ce soit justement le génie le plus authentique qu'il ait produit dans les temps modernes qui lui ait aussi témoigné le plus d'impiété filiale. Qu'il est vexant, en vérité, d'avoir à revendiquer un enfant qui fait profession de se tenir éloigné de vous, et d'affirmer les droits que la nature vous a donnés sur lui, alors que lui-même, de son côté, s'en est si médiocrement soucié ! Encore si, ayant rompu tout rapport avec le Judaïsme, Spinoza s'était contenté de ne plus le connaître. Mais non, il l'a méconnu, et d'étrange façon. Il l'a méconnu passionnément — et c'est ce qu'il y a de très froissant.

C'est aussi ce qu'il y a, au demeurant, de très étonnant, à notre sens. Certes, on n'a jamais éprouvé d'embarras à pénétrer les raisons des jugements malveillants portés par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* sur le caractère, la destinée, l'histoire politique et morale de son peuple [1]. Sa rupture avec la Synagogue et les circonstances qui l'ont entourée, son excommunication, son exil, le danger où il semble que sa vie même se trouva à un moment, voilà qui explique suffisamment l'attitude que devait prendre Spinoza, plus tard, à l'égard de ses anciens coreligionnaires. Spinoza a agi par rancune — une rancune ancienne et inoubliée ; Spinoza s'est vengé.

Cependant, et tout en rejetant tout le premier la fade légende d'un Spinoza entièrement inaccessible aux faiblesses humaines et

1. *Benedicti de Spinoza Opera*, éd. Van Vloten et Land, 1882, t. I, ch. III, p. 419; ch. XVII, p. 578, 579, 581 ; ch. XVIII p. 589, les textes cités plus loin et *passim*.

tout rempli d'une doucereuse débonnaireté, nous pensons que tous ceux qui ont vécu quelque temps dans la familiarité de Spinoza doivent se refuser à admettre, parce que certainement contraire à la justice et à la vérité historique, une explication ainsi formulée. Remarquons, en effet, que près de quinze années séparent la publication, près de dix années la conception du *Traité théologico-politique*[1], des événements qui ont marqué la sortie de Spinoza de la Communauté d'Amsterdam. Durant toute cette période, aucun incident extérieur ne vient réveiller, à ce que nous sachions, l'écho d'une querelle dont le souvenir va s'assoupissant. Les *Lettres* de Spinoza nous le montrent complètement adonné à de toutes autres préoccupations. Ses démêlés avec ses anciens coreligionnaires paraissent définitivement entrés dans l'oubli. Il se meut dans un autre monde, c'est un autre homme. Et c'est à ce moment qui semble acquis au pardon que, sans en rien laisser paraître, il s'appliquerait à assouvir sa haine des rabbins d'Amsterdam, de qui il a eu autrefois à se plaindre, en s'efforçant de concevoir et de présenter le Judaïsme sous l'aspect que l'on sait ? Tant de fiel dans l'âme de Spinoza ne serait pas seulement un étonnant démenti à la plus constante doctrine du philosophe, mais serait encore contraire à tout ce que nous savons du caractère de l'homme.

D'autant que, chose certainement remarquable, il y a dans le *Traité théologico-politique* tels endroits traitant du Judaïsme rabbinique qui tranchent assez nettement sur le reste par un certain accent passionné auquel Spinoza ne nous a guère habitués[2]. Nulle part, peut-être, dans l'œuvre du philosophe, si ce n'est dans la première partie du *De Intellectus Emendatione,* on ne sent autant l'homme sous l'auteur. Et si l'on songe que l'époque où Spinoza travaille au *Traité* est aussi celle où s'élabore l'*Ethique*[3]; et que c'est alors peut-être que, conduit par la logique interne de sa pensée pourtant rigoureusement rationnelle et systématiquement hostile à tout ce qui est pitié, attendrissement, sentimentalité[4], il trace ces fortes lignes : « Celui qui vit sous la conduite de la raison s'efforce de tout son pouvoir d'opposer aux sentiments de haine, de colère, de mépris, etc., qu'on a pour lui, des sentiments contraires d'amour et de générosité... Celui qui veut venger ses injures en rendant haine pour haine ne peut manquer d'être malheureux. Mais celui, au contraire, qui s'efforce de combattre la

1. V. *Epist.* XIII, t. II, p. 47; XXX, t. II p. 124.
2. V. ch. III, p. 420; ch. IX, p. 498-499; ch. XVII, p. 577 et s.
3. V. *Epist.* I, II, III, p. 3-9; VIII et IX, p. 30-35.
4. V. *Eth.*, Part. IV, Prop. L, Cor., t. I. p. 224.

haine par l'amour, trouve dans ce combat la joie et la sécurité... [1] » que c'est alors, enfin, que sa vie tend à devenir l'expression de plus en plus adéquate de sa pensée — si l'on songe à tout cela, on ne peut manquer de considérer comme une surprenante anomalie que la conception des pages visées plus haut doive également se placer à cette époque.

Voilà quelques considérations *à priori*, mais de poids, qui soulèvent une question intéressante de plus d'un point de vue, mais qui ne fournissent encore par elles-mêmes aucun moyen de la résoudre.

II

Voici maintenant des faits et des témoignages qui pourront nous mettre sur la voie d'une solution.

Colerus, dans sa *Vie de Spinoza,* rapporte que, « Spinoza n'ayant pas été présent [à la cérémonie de l'excommunication], on mit par écrit la sentence, dont copie lui fut signifiée. Contre cet acte d'excommunication il écrivit une *Apologie* en espagnol, qui fut adressée aux Rabbins [2] ».

Dans sa biographie de Spinoza, le médecin Lucas ne fait pas mention de cet ouvrage perdu du philosophe. Mais le *Catalogue des ouvrages de M. de Spinosa,* qui, dans l'une des deux éditions, fait suite à la biographie, contient ce numéro : « Apologie de Benoit de Spinosa, où il justifie sa sortie de la synagogue. Cette apologie est écrite en espagnol et n'a jamais été imprimée [3]. »

L'éditeur des œuvres de Spinoza, Rieuwerts le jeune, affirme avoir eu en main le manuscrit de cet ouvrage. Il était dirigé, à son témoignage, contre les Juifs, « qui y étaient même durement traités ». Les amis de Spinoza qui le trouvèrent, à la mort de ce dernier, parmi les autres œuvres du philosophe, crurent, en ne le livrant pas à l'impression, se conformer à la volonté de l'auteur, qui, l'ayant achevé longtemps avant le *Traité théologico-politique,* ne s'était pourtant point résolu à le publier [4].

Bayle, en rapportant ce fait dans son *Dictionnaire* à l'article *Spinoza*, y ajoute un nouveau et précieux détail : « ... Il composa en espagnol, écrit-il, une apologie de sa sortie de la Synagogue.

1. *Ibid.*, Part. IV, Prop. XLVI, Schol., p. 222-223.

2. Saisset, *Œuvres de Spinoza,* Paris 1842 t. I p. 14 ; cf. p. 27 ; J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's* ; Leipzig, 1899, p. 54, 68.

3. *Ibid.*, p. 25, 239.

4. *Ibid.*, p. 224.

Cet écrit n'a point été imprimé ; on sait pourtant qu'il y mit beaucoup de choses qui ont ensuite paru dans son *Tractatus Theologico-politicus*, imprimé à Amsterdam l'an 1670 [1] ... »

Enfin, voici un dernier témoignage encore plus circonstancié. Un théologien hollandais, Salomo Van Til (1643-1713), nous apprend que « ... Spinoza a développé ces attaques contre l'Ancien Testament dans un ouvrage écrit en espagnol et qui était une justification de son abandon du Judaïsme. Sur le conseil de ses amis, il ne publia pas cet écrit. Mais plus tard il en résuma le contenu dans un autre ouvrage qu'il fit paraître en 1670 sous le titre de *Tractatus theologico-politicus* [2]. »

Ainsi deux faits sont certains. Tout d'abord Spinoza n'accueillit pas sa sentence d'excommunication avec la dédaigneuse indifférence qu'on lui attribue communément. Il éprouva le besoin de se justifier et écrivit son apologie. Que contenait exactement cet ouvrage? Sous quelle forme s'en prenait-il au Judaïsme et à ses coreligionnaires? Que se proposait-il, au juste, d'y démontrer? Notre curiosité serait grande de le savoir. Peut-être cet ouvrage, dont la connaissance serait pour nous d'un intérêt puissant et multiple, n'est-il pas perdu à jamais et repose-t-il dans la poussière de quelque bibliothèque d'où on le rendra un jour à la lumière, comme cela est déjà arrivé pour le *Court traité*. Le témoignage, cité plus haut, de l'éditeur Rieuwerts autorise un tel espoir. En tous cas, — et c'est la seconde certitude — en attendant de connaître l'*Apologie* dans son intégralité, nous en possédons des parties depuis longtemps, depuis la publication du *Traité théologico-politique* même, où Spinoza les a reproduites en résumé.

Mais qu'est-ce qui, dans ce dernier ouvrage, appartient au fonds primitif, quelles en sont les pages dont il faut attribuer la conception première à l'*Apologie?* A cette question qui se pose maintenant il semble aussi difficile qu'il serait intéressant de pouvoir répondre. Comment, dans un ouvrage ordonné et composé comme le *Traité théologico-politique*, décider que telle partie plutôt que telle autre provient d'un écrit antérieur? Le moindre inconvénient d'une telle tentative n'est-ce pas de laisser une trop grande place à l'arbitraire ? Nous ne nous dissimulons pas ces difficultés, qui ne sont que trop réelles. Nous pensons cependant que, tout en renonçant à arriver à d'impossibles certitudes, on peut, pour les quelques points sur lesquels porte cette étude, et en faisant état de cer-

1. Bayle, *Dictionnaire*, 5e édition, tome IV, p. 254.
2. J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 237, 304.

tains indices et circonstances connus, aboutir par le raisonnement et l'induction à des résultats d'une haute probabilité. La question est assez importante pour que même des vraisemblances et des probabilités aient leur prix.

III

Si on a souvent blâmé Spinoza, et avec raison d'ailleurs, d'avoir si mal parlé du rabbinisme et du Judaïsme en général dans le *Traité théologico-politique,* on ne s'est point préoccupé de saisir la suite et la liaison de ces idées dans l'esprit de notre auteur, et on n'a pas vu quel en était le point central, autour duquel les autres éléments viennent se grouper et s'organiser et où il faut se placer pour en bien saisir la signification et la portée. Cette idée centrale peut s'exprimer brièvement ainsi : l'existence actuelle des Juifs, en tant que confession parmi les confessions et qu'Eglise parmi les Eglises, est basée sur un ensemble de croyances, de rites et de cérémonies qui ne peut aucunement se justifier, ni en raison, ni par des motifs historiques. Le philosophe aussi bien que l'historien ne peuvent voir dans le Judaïsme, dans le système des formes et des pratiques qui le perpétuent, qu'une survivance qu'expliquent seules l'opiniâtreté de la race juive et certaines circonstances extérieures. En droit, la religion juive, ayant été par essence solidaire du royaume juif, devait disparaître avec lui. La ruine de la puissance temporelle d'Israël a entraîné légitimement celle de sa religion, son autorité est définitivement abolie et le *fidèle* Juif est aujourd'hui un véritable non-sens vivant [1].

C'est à étayer cette thèse, que Spinoza ne perd jamais de vue, que va servir tout ce qu'il dira de la religion d'Israël.

Le peuple juif s'est de tout temps vanté d'être supérieur aux autres peuples. Il s'est dit le préféré, l'élu de Dieu [2]. Cela est vrai ; l'Ecriture l'atteste. Mais dans quel sens ? Pas dans celui où on l'entend d'ordinaire. On a tort de croire qu'Israël a reçu en partage de meilleurs principes de piété que d'autres peuples, une plus grande part de sagesse et de béatitude. Il n'a reçu qu'une heureuse forme de société et un empire bien constitué. Son « élection » lui a permis de faire des guerres heureuses, de remporter des victoires durables, d'étendre ses conquêtes. Rien de plus. On ne remarque aucune faveur divine particulière dans la qualité de leur vie spiri-

1. V. surtout ch. v. p. 432-435.
2. Ch. I, p. 390 et *passim.*

tuelle [1]. « Leur caractère de peuple choisi de Dieu et leur vocation viennent donc seulement de l'heureux succès temporel de leur empire et des avantages matériels dont ils ont joui, et nous ne voyons pas que Dieu ait promis autre chose aux patriarches et à leurs successeurs [2]. Ainsi la loi juive, la loi de Moïse est économique, sociale, politique ; elle n'est pas religieuse, elle n'a aucune vertu proprement spirituelle ».

Ce qui confirme, ajoute Spinoza, cette manière de voir, c'est le caractère de la sanction attachée à la Loi. Le prix de l'obéissance est, selon l'Ecriture, la continuation de la prospérité de l'empire, celui de la désobéissance la ruine de l'empire, avantages terrestres et malheurs matériels [3]. La Loi de Moïse est la loi d'un Etat.

Dira-t-on que le Pentateuque contient plus d'un précepte général de morale, d'une valeur permanente, et est, par conséquent, un guide spirituel de tous les temps, particulièrement des Juifs de tous les temps ? Spinoza répondra, avec son arrière-pensée qui veille sans cesse, qu'aucun de ces préceptes n'a le caractère d'une prescription véritablement universelle. Ce ne sont que des règles spécialement appropriées au génie des anciens Hébreux et n'ayant rapport, dans l'intention du législateur, qu'à la prospérité de leur empire. Moïse ordonne-t-il de ne point tuer, de ne pas voler ? Ce n'est pas à titre de moraliste qu'il le fait, mais de législateur et de souverain. Défend-il l'adultère ? C'est encore uniquement dans l'intérêt de l'Etat et non de la morale ou de la pureté de l'âme. Et ainsi du reste. Les cinq livres de Moïse, base de la religion juive, et partant cette religion tout entière, n'étaient destinés qu'à assurer la prospérité de l'ancienne Palestine. Hors de là, leur action ne peut être reconnue [4].

Mais si l'élection des Hébreux fut toute matérielle et leur pays l'objet de la faveur céleste, pourquoi le royaume juif a-t-il été détruit ? Cela n'indiquerait-il pas qu'il faut chercher ailleurs la vocation d'Israël ? Spinoza, qui tient beaucoup, cela est visible, au système qu'il a échafaudé, prévoit l'objection et s'efforce d'y répondre. La constitution divine telle qu'elle avait été donnée primitivement à Moïse aurait dû, en effet, consolider à jamais le royaume hébreu et le mettre pour toujours à l'abri des épreuves. Et s'il fut si souvent réduit en servitude et finalement ruiné, c'est que les Hébreux, s'étant attiré la colère divine, reçurent aussi, ainsi que l'attestent

1. *Praef.*, p. 374; ch. III, p. 407, 410-411.
2. Ch. III, p. 409-410.
3. Ch. V, p. 433-434.
4. Ch. V, p. 432, 439.

Jérémie (XXXII,31) et Ezéchiel (XX, 25) des lois vicieuses et des principes d'une mauvaise administration. Et Spinoza entre ici dans de longs détails pour aboutir à montrer que « le gouvernement des Hébreux eût pu être éternel, si la juste colère de leur divin législateur n'y avait apporté aucune modification [1] ». Une fois de plus, il reste que la loi des Hébreux ne devait servir qu'au maintien de leur patrie et ne peut prétendre au titre de discipline spirituelle.

Cependant les « pharisiens [2] » ne s'avouent pas vaincus. Ils prétendent que l'élection de leur peuple n'a été ni temporelle ni temporaire: ils tiennent à leur religion comme à une puissance spirituelle et morale et de valeur permanente et universelle. Et la meilleure preuve, disent-ils, qu'ils sont restés le peuple de Dieu, est que, malgré la ruine de leur empire et leur dispersion à travers le monde, ils ont réussi à se maintenir et à durer, ce qui n'est encore arrivé à aucun peuple. On reconnaît là un argument et une façon de penser qui devaient être familiers à l'entourage juif de Spinoza. Mais il refuse d'en tenir compte, fidèle à sa pensée constante. Cela s'explique, dit-il, par des causes plus prochaines. Si les Juifs subsistent encore aujourd'hui malgré la ruine de leur empire, c'est qu'ils se sont volontairement séquestrés des peuples parmi lesquels ils vivaient. Leurs coutumes spéciales et notamment le signe de la circoncision ont été l'unique cause de leur conservation [3].

La conséquence de tout cela, c'est que le Juif pris hors de la société et de l'empire juif ne se distingue plus des autres hommes par aucun don propre; le pacte qui le liait jadis à Dieu est aboli; à l'alliance nouvelle et éternelle prédite par les prophètes, à l'alliance d'amour, de connaissance et de grâce, il n'a qu'une part égale à celle de tous les hommes [4]. D'où cette contre-partie toute naturelle : n'ayant plus de privilège particulier, il n'a plus de devoirs particuliers; toutes les prescriptions et ordonnances, toutes les pratiques et cérémonies rituelles, ayant eu autrefois et avec raison force obligatoire, sont aujourd'hui entièrement désuètes [5]. « Depuis la destruction de leur empire les Hébreux ne sont plus

1. Ch. XVII, p. 580 et s.

2. C'est le terme méprisant par lequel Spinoza désigne dans le *Traité*, aux endroits polémiques surtout, les Rabbins, et qu'il agrémente des épithètes « obstiné », « opiniâtre », « inepte » etc. Voici quelques textes : Ch. II, p. 406; Ch. V, p. 435; Ch. IX, p. 498-504; Ch. X, p. 513 (cf. *Annotations in Tract.* XXV, p. 622.); Ch. XII, p. 527, 528 ; Ch. XVIII, p. 589.,

3. Ch. III, p. 419-420.

4. Ch. III, p. 413.

5. Ch. V, p. 432.

tenus à pratiquer les cérémonies... Dieu n'exige plus des Juifs aucun culte particulier, et ne leur demande que de pratiquer la loi naturelle imposée à tous les hommes[1] ».

IV

On n'a pas encore réussi à déterminer avec une clarté suffisante les conditions où se fit la condamnation de Spinoza. Et cela se comprend. Les documents qui la relatent, postérieurs de beaucoup d'années à l'événement, outre qu'ils sont assez peu explicites, ne concordent même pas sur tous les points[2]. De plus, — à quoi on ne fait pas assez attention — émanant de biographes non juifs et qui se faisaient des choses de la Synagogue et de la vie religieuse des Juifs d'Amsterdam une notion assez fausse, ils ne nous renseignent pas avec la précision qu'on eût désirée sur les causes exactes qui motivèrent directement l'excommunication de Spinoza. Cependant, en examinant de près leur témoignage, on arrive, comme il fallait s'y attendre, à cette conclusion assez nette que les opinions proprement philosophiques, que les conceptions métaphysiques de Spinoza entrèrent pour bien peu de chose dans les motifs qui décidèrent le collège rabbinique d'Amsterdam à fulminer l'anathème contre lui[3]. La cause essentielle, la cause unique peut-on dire, fut la conduite religieuse de Spinoza. Ce n'est pas à la suite d'un procès de tendance et d'intention qu'il fut condamné ; ce sont des actes, extérieurs et publics, qui formèrent les chefs d'accusa-

1. Ch. v, p. 434-436. Il faut noter la peine, très significative pour l'objet de ce travail, que se donne ici Spinoza pour « confirmer sa thèse par l'autorité de l'Ecriture ». La phrase que nous citons plus haut entre guillemets est appuyée, d'une façon assez inattendue d'ailleurs, de Jérémie, IX, 23. Il invoque surtout l'état des Israélites avant leur entrée en Palestine. « Nous voyons qu'avant la sortie d'Egypte, tandis qu'ils vivaient au sein des nations étrangères, ils n'avaient aucune législation qui leur fût propre et ne se soumettaient à aucun autre droit qu'au droit naturel et aussi sans doute au droit de l'empire où ils vivaient... » De même après la première destruction de Jérusalem, lors de la captivité de Babylone, « où ils laissèrent tomber dans l'oubli la législation de leur patrie comme entièrement superflue ». Il faut donc conclure que les Juifs ne sont pas plus tenus d'obéir à la loi de Moïse après la dissolution de leur empire, qu'ils ne l'étaient avant son établissement ». C'est toujours là qu'il en revient.

2. Comparer pour les détails Colerus (Saisset, *op. cit.*, p. 9-14 ; Freudenthal, *op. cit.*, p. 41-55) et Lucas (*ibid.*, p. 411).

3. Le biographe Lucas, à l'endroit que nous venons de citer, rapporte cependant une conversation toute théologique que Spinoza aurait eue avec deux de ses amis et qui aurait fortement contribué à sa condamnation. Mais il y a dans ce récit un tel goût du romanesque, un souci si visible de mise en scène et une ignorance si complète des choses juives qu'on ne peut, en bonne critique, lui accorder aucun crédit.

tion. Il affiche un éloignement de plus en plus accentué pour les pratiques du culte ; il espace ses visites à la synagogue, y fréquente de plus en plus rarement, pour, bientôt, ne plus s'y faire voir du tout. Il rompt avec les rabbins et avec ses condisciples, et cesse, en général, tout commerce avec ses coreligionnaires. Sa vie privée n'a plus rien de juif, aucun lien extérieur ne l'attache plus au Judaïsme, à nul signe visible enfin ses coreligionnaires ne peuvent plus le considérer comme étant des leurs. En présence de ce scandale public, les rabbins, son maître Morteira en tête, ne peuvent plus se retenir d'intervenir, ils l'invitent à se corriger et, sur son refus, l'excommunient[1]. Du reste, que les griefs articulés contre lui et les motifs de son bannissement aient été d'ordre pratique et cultuel, Spinoza lui-même en témoignera plus tard : il se plaisait à répéter souvent que ses coreligionnaires l'eussent laissé en paix s'il avait seulement conformé sa vie aux pratiques du Judaïsme, ne lui demandaient même que cela, et lui avaient de plus offert, s'il consentait à le faire, une pension annuelle de mille florins[2].

Dès lors, quand Spinoza, ne pouvant accepter avec impassibilité d'être chassé d'où il n'aurait voulu que se retirer, rédigera sa défense en réponse à l'anathème des rabbins, cette défense portera certainement, avant tout, sur les principaux points de l'accusation : l'*Apologie*, où Spinoza, au dire des biographes, « justifiait sa sortie de la Synagogue », devait contenir, entre autres choses sans doute mais surtout, la justification de son attitude envers le culte juif, qui avait si profondément choqué ses coreligionnaires et qui avait inspiré leur conduite à son égard ; elle devait être l'exposé des motifs rationnels qui le tenaient éloigné, quoique né Juif, de la synagogue et le détournaient de toutes les manifestations extérieures de la vie juive.

Or, cette justification et cet exposé de motifs nous sont connus : ils font précisément l'objet des pages du *Traité théologico-politique* analysées plus haut ; les idées que Spinoza y exprime sur le Judaïsme conspirent toutes, nous l'avons vu, à cet unique but : démontrer que, depuis la destruction du Temple de Jérusalem, les Juifs sont affranchis, en droit, de toute obligation cultuelle, qu'ils ne sont plus tenus à l'observance tant des pratiques privées que des cérémonies publiques.

Nous croyons donc pouvoir émettre cette assertion : les pages du *Traité théologico-politique* qui visent le Judaïsme proprement

1. Saisset, *op. cit.*, p. 8 ; Freudenthal, *op. cit.*, p. 40, 54.
2. Bayle, *loc. cit.* ; Colerus *in* Saisset et Freudenthal, *loc. cit.*

dit proviennent, en leur fond, de l'*Apologie*. Nous aurions là un des éléments, et non des moindres, qui, d'après les témoignages certains que nous avons cités, sont entrés du dernier ouvrage dans le premier [1].

Ainsi pourra se résoudre le problème psychologique posé au début de cette étude : l'attitude et le ton de Spinoza, dans le *Traité théologico-politique*, à l'égard des Juifs et du Judaïsme, s'ils ne peuvent se justifier, s'expliquent du moins. Ses jugements prévenus, les appréciations malveillantes qu'il jette ça et là, n'ont pas été conçus à froid, en toute liberté de pensée et de sentiment, tant d'années après sa séparation de la synagogue, alors que rien en lui ne laisse plus soupçonner son ancien et profond ressentiment et que sa vie intellectuelle et morale se hausse de plus en plus à l'idéal de sagesse, de paix et d'amour à la fois humain et divin auquel son nom reste à jamais attaché. Non; nous ne heurtons pas dans l'âme de Spinoza à cette incompréhensible contradiction. Ces pages sont des pages de combat. Elles devaient rendre coup pour coup. Spinoza ne fut jamais complétement un « saint » selon la formule chrétienne, il ne le fut surtout pas dans sa jeunesse. Il avait de l'amour-propre ; l'anathème lancé contre lui, avec la solennité accoutumée, le blessa, il y répondit sous l'empire du ressentiment. L'*Apologie* était loin d'être une œuvre de science froide et de critique impartiale : c'était une œuvre de passion. Elle attaquait pour mieux défendre; le plaidoyer s'était mué en réquisitoire : « les Juifs y étaient durement traités » selon un témoignage digne de foi que nous avons rapporté, et à tel point même, que ses amis, jugeant les choses avec plus de sang-froid, lui conseillèrent de ne pas la publier, et qu'à la réflexion il se rendit à leur avis. Elle a passé en partie dans le *Traité théologico-politique* : d'où les flèches de ce dernier écrit contre les « pharisiens » et le Judaïsme. — Reste évidemment que tout en utilisant pour le *Traité* les matériaux réunis dans l'*Apologie,* Spinoza aurait pu éliminer les malveillances autrefois dirigées contre ses coreligionnaires. L'objection a sa force. Mais, outre qu'il faudrait connaître sa manière de travailler, c'eût été lui demander trop que de lui imposer des scrupules sur un sujet qui — la remarque nous semble essen-

1. Il est remarquable que ce soit justement la partie du *Traité* que nous croyons tirée de l'*Apologie*, qui ait frappé dans cette œuvre les contemporains juifs de Spinoza. V. la critique de Daniel Levi de Barrios, recueillie par J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 214. Le *Traité théol.-politique*, qui paraît un vase d'or, est rempl, d'une liqueur vénéneuse, parce qu'il enseigne que depuis la destruction de leur empire, les Juifs ne sont plus obligés d'observer la loi mosaïque.

tielle — avait certainement perdu à ses yeux l'importance qu'elle revêt de nouveau aujourd'hui pour nous. Et, sans prétendre à blanchir entièrement Spinoza, il nous suffirait de savoir que la conception première de sa critique du Judaïsme remonte à l'époque passionnée de ses démêlés avec la Communauté d'Amsterdam.

V

On n'a pas encore cherché, à notre connaissance, à suivre et à décrire d'une façon méthodique l'influence qu'a exercée la conception que s'est faite Spinoza du Judaïsme sur celle que s'en sont faite certains penseurs au XVIIIe siècle et même au XIXe siècle [1]. Cela en mériterait pourtant la peine, car cette influence semble bien avoir été considérable ; peut-être n'a-t elle pas cessé tout à fait d'agir, malgré le renouvellement des recherches historiques sur le Judaïsme qui s'est produit au siècle dernier. Et cela n'étonnera pas. Si, en effet, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'autorité purement philosophique de Spinoza est loin d'être reconnne, son origine d'une part, le ton généralemeut froid et objectif où est écrit son *Traité théologico-politique* d'autre part, devaient lui assurer, en matière de religion juive, un crédit décisif aux yeux de tous. Que sera-ce encore au XIXe siècle, où l'on exalte à l'envi et sur tous les modes le nom et l'œuvre tout entière de Spinoza, et où, selon le mot de Hegel, on n'est pas philosophe si on n'a pas été spinoziste? Aussi, chez ceux qui ont eu à apprécier le Judaïsme, depuis certains déistes anglais au XVIIIe siècle, comme Warburton, jusqu'à Schopenhauer, en passant par Lessing et surtout Kant, peut-on relever des traces certaines des thèses de Spinoza. Chez Kant, — pour ne nous arrêter ici qu'à ce philosophe — beaucoup plus même que des traces, tout l'essentiel de la thèse spinoziste sur le Judaïsme. Dans son ouvrage tant lu, *La Religion dans les limites de la Raison*, se trouvent de longs passages que l'on dirait transcrits de ceux du *Traité théologico-politique* que nous avons analysés plus haut. On ne peut considérer le Judaïsme, y dit Kant [2], comme une époque du développement de l'*Eglise universelle ;* l'élection divine dont les Juifs se croyaient l'objet n'avait pas de fins religieuses. « La croyance juive n'est autre chose dans son institution originaire

1. Julius Guttmann, *Kant und das Judentum*, Leipzig, 1908, p. 21.

2. *Kants Werke*, hgg. v. d. königl. preuss. Akademie d. Wissenschaft, Berlin, 1907, t. VI, p. 125 et s. (*La Religion dans les limites de la Raison*, traduction française de A. Tremesaygues, Paris, Alcan, 1913, p. 150 et s.).

qu'un ensemble de lois simplement statutaires sur lequel se basait une constitution civile... Le Judaïsme n'est point une religion ; on n'y peut voir que l'association d'un certain nombre d'hommes qui, appartenant à une race particulière, avaient constitué, non une Eglise, mais un Etat régi par de simples lois politiques... Toutes ses prescriptions, en effet, sont de telle nature qu'une constitution politique peut, elle aussi, les conserver et les imposer comme lois de contrainte, puisqu'elles sont relatives exclusivement à des actions extérieures. » Le Décalogue même n'a qu'un caractère légal : il n'exige pas l'intention morale et ne vise que l'observation extérieure. De plus « toutes les conséquences de l'accomplissement ou de la transgression de ces commandements, toutes les récompenses et tous les châtiments n'étaient que d'ordre temporel, chacun pouvant sur cette terre recevoir le prix de ses œuvres... » Et c'est à dessein que le législateur de ce peuple n'a pas voulu tenir compte de la vie future, son intention n'étant que de fonder un Etat politique et non pas un Etat moral. « Le Judaïsme pris dans sa pureté ne contient donc pas de foi religieuse » etc., etc.

Que Kant ait emprunté ces idées directement à Spinoza ou par l'intermédiaire d'autres écrivains, ce qui est plus probable, Kant ayant peu pratiqué Spinoza, toujours l'on voit combien elles étaient répandues et s'imposaient aux esprits. — Mais si, comme nous le croyons, la conception du Judaïsme que l'on trouve dans le *Traité théologico-politique*, loin d'être le résultat d'une réflexion critique désintéressée, provient de l'*Apologie* et doit, par conséquent, son origine à des préoccupations momentanées et d'ordre privé, aux besoins d une « cause » qui n'était pas celle de la vérité, tous ceux fort nombreux, qui ont suivi Spinoza dans cette voie, pensant s'approprier les conclusions de recherches désintéressées, se trouvent avoir, en réalité, adopté une thèse purement personnelle à l'auteur, apologétique et, partant, inévitablement tendancieuse. On aurait sans doute fort surpris le scrupuleux Kant en lui affirmant que, dans son appréciation du Judaïsme, il s'était fait, sans le vouloir, l'écho d'un plaideur intéressé — et qui a perdu son procès devant l'Histoire.

M. Vexler.

LE SÉJOUR D'AZOULAI A PARIS

M. Liber a écrit récemment sur le séjour d'Azoulaï à Paris une étude intéressante[1], dont j'ai eu communication grâce à l'amabilité de l'auteur. Le journal d'Azoulaï, la source de M. Liber, n'a été imprimé (à Livourne, 1879) que par extraits, comme l'éditeur le remarque formellement dans la préface[2]. L'autographe complet, bien plus étendu que la partie publiée, se trouve à la Bibliothèque du Séminaire de New-York[3]. Il peut être de quelque intérêt pour les lecteurs de cette Revue de connaître le complément des impressions de voyage d'Azoulaï et peut-être M. Liber en profitera-t-il pour étudier le nouveau texte. Ne voulant pas empiéter sur son domaine, je me bornerai à quelques observations.

Ces additions pourraient bien ne pas offrir beaucoup d'inédit. Elles montrent du moins avec plus de précision quelle impression la grande ville a produite sur notre voyageur, qui nous renseigne sur son étendue, le nombre de ses habitants, de ses rues et de ses voitures, et nous rapporte une anecdote sur les chiens du Palais des Invalides.

Un intérêt plus grand s'attache aux renseignements sur les Juifs de Paris, qui concordent d'ailleurs avec ce qu'on savait. Azoulaï parle de l'origine des Juifs de Paris, de leurs synagogues tolérées sans autorisation directe — il en cite nommément deux, celle des Juifs d'Avignon, qu'il fréquentait, et une autre[4] dans la maison de Hananel de Milhaud —, de la fondation de la confrérie *Guemilout Hassadim,* en l'honneur de laquelle il prononça une allocution, etc. Le nouveau texte nous fait connaître beaucoup plus quelques

1. M. Liber, *Un rabbin à Paris et à Versailles en 1778* ; Paris, 1912 (Extrait du *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France*, XXXVIII, 237-56).

2. והניף ידו ללקט באמרים ליקוטי בתר ליקוטי.

3. Voir *Z. f. H. B.*, X, 155.

4. Celle-ci a-t-elle été fondée pendant l'absence d'Azoulaï, dans la première moitié de 1778 ?

coreligionnaires que l'auteur a rencontrés. Il a une piètre idée de Bernard de Valabrègue, le prétentieux « interprète du roi », qui avait, à ce que nous apprenons, des ennemis à Paris même (Mardochée Ravel). Ce sont des remarques malignes comme celle-ci qui ont sans doute empêché la publication du journal [1]. Azoulaï se montre exactement informé sur le compte de Liefman Calmer, baron de Picquigny [2] (dont le titre est tombé dans l'édition). Le banquier Jacob Goldschmidt est qualifié par lui de vrai Allemand, toujours plein d'hésitations. C'est un curieux entretien que celui qu'il a avec le voltairien Jacob Lopez Laguna, qui fait le pieux à la maison et l'incrédule au dehors, et il en est de même du portrait d'Aron Roget.

Azoulaï est le plus souvent avec David Naquet, qu'il finit par appeler son ami ; c'était un beau-frère d'Elie Perpignan de Bordeaux, qui n'était sans doute que de passage à Paris, car Azoulaï l'avait déjà rencontré à Bordeaux et il le retrouvera à Lyon. C'est chez Naquet qu'il prenait ses repas tous les samedis, en compagnie d'autres amis, tels que Mardochée Venture, Abraham Vidal ou Mardochée Aschkenazi (Allemand ?) du Havre. Il reçoit à l'adresse de Jacob Rodrigues Péreire des lettres de son fils, dont il note toujours, dans son carnet, l'arrivée avec joie. La plupart de ces noms et des autres se rencontrent à plusieurs reprises dans les travaux de L. Kahn. Quelques-unes de ces notes brèves ne sont pas sans intérêt pour la connaissance du caractère d'Azoulaï, par exemple dans ses rapports avec son serviteur. Mais il n'y aura lieu de s'y arrêter que lors d'une édition intégrale du Journal.

Le manuscrit, qui commence au départ de Hébron en 1772 (veille de Roch Hodech Hechvan) et s'étend avec force détails, en cent vingt-sept feuillets, jusqu'en 1778, pour poursuivre brièvement, en trois feuillets et demi, jusqu'en 1785, est un in-16° de texte serré, d'une écriture rabbinique très lâchée et souvent fort peu lisible. Dans quelques passages où la lecture est douteuse ou qui contiennent des mots espagnols inconnus de moi, j'ai mis des points d'interrogation.

On ne voit pas bien quel principe a suivi celui qui a fait les extraits imprimés. On ne comprend pas, par exemple, qu'il ait omis, p. 11 *b*, l. 25-26, quelques indications de détail ou, 12 *b* en bas, la mention du manuscrit si souvent cité des gloses de

1. V. Berliner, *H. B.*, X, 82-83 ; E. Loeb, *apud* Michael, *Or ha-Chajim*, p. 394, n.
2. L'article de Loeb dans l'*Annuaire des Archives Israélites*, II, m'est malheureusement inaccessible.

R. Isaïe di Trani. C'est bien pis lorsqu'il néglige d'indiquer le passage à une autre ville, comme 21 *a*, l. 11, où, sans commencer un nouvel alinéa et sans ajouter que la suite se passe à Mâcon, il saute de 115 *b* à 117 *b*[1]. L'alinéa suivant se trouve dans le manuscrit p. 118 *a*, le dernier 120 *b* ; tous les deux se rapportent à Lyon[1]. Ce qu'on lit dans l'édition p. 21 *b* est dans le manuscrit p. 123 *b*. et parle de Turin, comme M. Liber l'a remarqué avec raison[2]. De même, la visite de la douane dont il est question dans 14 *a*, l. 9 et suivantes[3] ne se passe pas à Paris, mais à פירונה. Il est clair que les extraits ont été pratiqués sans égard au temps ni aux lieux. Le copiste, qui ne pensait probablement pas à la publication des extraits qu'il prenait, a noté pour son propre usage ce qui l'intéressait en se préoccupant fort peu du contexte.

A. Marx.

SUR LE MÊME SUJET

Le texte communiqué par M. Marx d'après le manuscrit autographe du Journal de voyage d'Azoulaï complète de la manière la plus heureuse ce que l'édition du Journal (*Ma'gal Tob*, Livourne, 1879) nous apprenait sur le séjour à Paris du célèbre bibliographe, quêteur de la yeschiba de Hébron. Les portions inédites l'emportent même par l'étendue sur la partie publiée. Cette circonstance, jointe à la rareté de l'édition et à l'arbitraire des découpages pratiqués par l'abréviateur, m'a déterminé à donner ici le texte tout entier, la partie nouvelle d'après la copie de M. Marx, la partie déjà connue d'après l'édition, mais collationnée après coup par M. Marx sur le manuscrit. Les morceaux inédits sont entre crochets.

En outre, sur le conseil de M. Israël Lévi, j'ai accompagné le texte complet d'une traduction française, aussi littérale que possible (pas plus qu'Azoulaï je n'ai visé à l'élégance) et dans laquelle les parties nouvelles sont également entre crochets. Les mots espagnols

1. M. Liber a laissé de côté (p. 19) les phrases qui ne contiennent que des plaintes sur le serviteur.

2. On s'explique que M. Liber (p. 19, n. 3) n'ait pu trouver à Paris le médecin dont il est question dans ce passage.

3. P. 19, n. 4. C'est donc à Turin seulement que se rapportent aussi les observations d'Azoulaï sur le mauvais accueil à lui fait par ses coreligionaires (Liber, p. 4). Le contexte indique que ce n'est pas la vanité qui inspire ici Azoulaï, mais le peu de succès qu'il eut dans cette ville comme quêteur.

et français dont l'auteur émaille son hébreu sont mis entre guillemets; le titre סר' (Señor) a été rendu par Monsieur[1]. Pour la commodité du lecteur, toutes les notes explicatives ont été placées au bas de la traduction ; même j'y ai fait entrer celles que M. Marx avait ajoutées à sa copie[2]. Les notes n'indiquent que ce qui a paru nécessaire à l'intelligence du texte ; pour celles qui se rapportent à la partie imprimée dans l'édition de Livourne et traduite par moi dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, on voudra bien se reporter à ce travail, qui donne les détails et les références[3].

J'ai montré dans ce travail ce qui fait l'intérêt — il ne faut pas l'exagérer — de ces impressions de voyage. Elles sont curieuses surtout par les quelques indications qu'elles nous fournissent sur les aberrations cabalistiques, mariées aux élucubrations de la théosophie et aux fantaisies de l'occultisme dans le siècle des lumières et de la philosophie, et qui mettent un rabbin en relation avec des chrétiens, voire des ecclésiastiques. La description de Paris et du palais de Versailles n'apprendra presque rien, même à d'autres qu'aux historiens de Paris. Azoulaï, ce n'est pas Young. Il notait tout ce qu'on lui disait, tout ce que les Parisiens racontent aux visiteurs étrangers et aux provinciaux fraîchement débarqués. Il est piquant de trouver sous la plume de notre rabbin des détails horrifiques sur les ravages de la prostitution à Paris, qui le scandalisent fort (et en effet les historiens des mœurs s'accordent à dire que la vie galante sévissait avec une intensité singulière à la fin de l'ancien régime) ; il a recueilli ce qu'on disait autour de lui ; la question était d'actualité : c'est en 1778 que fut rendue, sur la réglementation de la prostitution, la fameuse ordonnance de police qui est encore partiellement en vigueur aujourd'hui.

Les lecteurs de cette Revue trouveront plus d'intérêt aux renseignements, particulièrement abondants dans les parties éditées ici pour la première fois, qu'Azoulaï nous donne sur les Juifs de Paris ; c'est une contribution de prix à l'histoire du judaïsme parisien avant l'émancipation et l'organisation du culte. Les travaux du regretté Léon Kahn nous permettent d'identifier un assez grand nombre de Juifs nommés par notre voyageur. Mais les rapports de

1. Pendant la correction des épreuves, M. Marx m'a encore communiqué un certain nombre de corrections et d'observations.

2. Quand il nomme un Juif docte, Azoulaï met parfois ר' au lieu de סר'.

3. Sur quelques points de détail, la présente traduction rectifie implicitement la première.

police que L. Kahn a consultés ne vont pas jusqu'en 1778. Or, la population juive de Paris n'était pas stable. Il ne faut pas se laisser prendre par des titres d'ouvrages sur *les Juifs de Paris sous Louis XV* ou *au dix-huitième siècle*. Comme le dit Azoulaï, les Juifs étaient généralement de passage dans la capitale pour affaires; ils venaient, partaient, revenaient; les uns disparaissaient, d'autres prenaient leur place. La communauté ne s'est fixée que peu à peu. Quoi qu'il en soit, il est plus que curieux de voir Azoulaï évoluer au milieu de ces Juifs, jugeant Valabrègue le vaniteux et Liefmann Calmer le parvenu, confessant les petits-maîtres libertins et remettant la paix dans les ménages brouillés, plein de gratitude pour ceux qui l'obligent, clairvoyant à l'égard de ceux qui ne se montrent pas assez généreux, mais toujours incapable de l'ombre d'une mauvaise action, même quand on fait reluire à ses yeux la promesse d'une grosse offrande pour sa quête. Ce sont là autant de jolis traits à grouper pour le biographe d'Azoulaï et l'éditeur de son Journal [1].

Pour permettre au lecteur de se retrouver dans les noms, dans les faits et non moins dans les dates [2], il a paru utile de dresser un tableau de l'emploi du temps d'Azoulaï pendant ses deux séjours successifs à Paris.

Lundi 22 décembre 1777 (22 Kislev 5538) : parti (pour Paris, arrivé à Paris le 23 ?) ; visite de l'octroi, passé chez David Naquet (détails sur Paris et ses Juifs).

Mercredi 24 (24 Kislev) : la veille, visite de J.-B. de Valabrègue (qui revient plusieurs fois encore, dont au moins une fois avec Mardochée Ravel).

Jeudi 25 (25 Kislev) : visite de Fabre.

Vendredi 26 (26 Kislev) : rendu la visite à Fabre en compagnie de Mardochée Venture.

Samedi 27 (27 Kislev) : la veille, dîné chez Naquet avec Venture, Lallemand ; le matin, à la synagogue ; déjeuné chez Naquet, avec Elie Perpignan et sa femme ; après-midi, prêché à la synagogue.

Dimanche 28 (28 Kislev) (et jours suivants ?) : visite d'Elie Perpignan et de sa femme, de Lallemand et de Naquet; visité un riche « Allemand » ; le soir, visite d'Abr. Vidal et de Moïse Perpignan, puis de Peixotto.

1. La maison d'édition Tuschija a projeté une édition du Journal dans sa ביבליותיקה גדולה.

2. Dans le manuscrit, le quantième du mois juif est indiqué en chiffres arabes. Ne pas oublier que les jours du calendrier juif commencent la veille au soir.

Mercredi 31 (1er Tébet) : visité Fabre, été à la Bibliothèque (fermée) ; passé avec Venture chez les Perpignan ; le soir, discussion avec le voltairien Jacob Lopès-Laguna.

Jeudi 1er janvier 1778 (2 Tébet) : passé chez Peixotto (pas trouvé) ; le soir visité, en compagnie de Hananel de Milhaud et de son fils, Liefmann Calmer.

Vendredi 2 (3 Tébet) : visité, avec Fabre, la Bibliothèque.

Samedi 3 (4 Tébet) : pris les trois repas chez Naquet, les deux premiers en compagnie d'Abr. Vidal et de Venture.

Dimanche 4 (5 Tébet) : été voir la décision rabbinique (sur Israël Vidal).

Lundi 5 (6 Tébet) : goûté chez Salomon Ravel ; visité, en compagnie de Naquet, Jacob Goldschmidt ; passé chez J. Péreire ; dans la soirée, visite du marquis de Thomé, d'un autre gentilhomme et d'un abbé.

Mardi 6 (7 Tébet) : excursion à Versailles, accompagné de Venture ; visite à une parente de Fabre et à la Cour.

Mercredi 7 (8 Tébet) : dans la soirée, visite du marquis de Thomé et de la marquise de Croix (parlé du Baal Schem de Londres).

Jeudi 8 (9 Tébet) : copié un manuscrit à la Bibliothèque.

Vendredi 9 (10 Tébet) : été toucher des offrandes.

Samedi 10 (11 Tébet) : passé le sabbat chez Naquet ; pris les repas chez lui avec A. Vidal et Venture.

Dimanche 11 (12 Tébet) : quitté Paris, accompagné par Salomon Ravel, Naquet, Hananel.

. . . . . .

Mercredi 1er juillet (6 Tamouz) : arrivé à Paris, visite de la douane ; passé chez Naquet.

Jeudi 2 (7 Tamouz) : Abraham oublie le manteau de voyage ; visité avec Fabre la parente de celui-ci, passé chez Péreire.

Vendredi 3 (8 Tamouz) : ennuis avec les colis, avec Abraham.

Samedi 4 (9 Tamouz) : pris les repas chez Naquet, avec Abr. Vidal et Venture ; prié à la synagogue des Avignonnais (prières antérieures pour la grossesse de la reine) ; à la fin du sabbat, visite d'Abraham Léon, brouille avec Abraham.

Mardi 7 (12 Tamouz) : réconciliation avec Abraham.

Jeudi 9 (14 Tamouz) : visité avec Fabre le comte de Maillebois, emprunté un manuscrit à la Bibliothèque ; visité la parente de Fabre (le chien des Invalides) ; ennuis avec le sournois Abraham, avec le procès de Peixotto ; passé la nuit à copier le manuscrit.

Vendredi 10 (15 Tamouz) : départ retardé par la négligence de Hananel.

Samedi 11 (16 Tamouz) : la veille au soir, Venture lit à la synagogue l'attaque contre Azoulaï, dîné chez Naquet ; le matin, visite de Valabrègue ; le soir, d'Israël Vidal, puis d'Aron Roget (sa confession).

Dimanche 12 (17 Tamouz) : jeûne pénible.

Lundi 13 (18 Tamouz) : préparatifs de départ ; le soir, accompagné au bureau de la diligence par Naquet, Venture, Hananel, Silveyra, etc. ; Abraham manque de s'égarer.

Mardi 14 (19 Tamouz) : départ de Paris.

M. Liber.

Texte.

22 נב' בבקר נסענו לפאריץ ולבי ירא וחרד על הבגדים ששם [1]מחפשים ומבלשים מחוט ועד שרוך נעל שמא ח"ו יתגוללו עלינו ולא יהא אלא בלבול הבגדים ומילי קטני עבידי דמגנם או אבדורי אבדור וכיוצא ובאנו בחצות והשומרים עשו לנו כבוד גדול ושוב לקח המפתח ופתח קצת מהבגדים וראיה בעלמא לעילא מכל סגיא. והבהול הגדול לא נפתח. ואח"כ נתתי לו מעות ולא רצה לקבל. ולקחנו קארוסה ובאנו אל בית הנעלה סי' דוד נאקיט ולא היה בביתו ואשתו אשת חיל קבלנו בשמחה ואח"כ בא סי' דוד והלכתי עמו לשני חדרים שהשכיר בעדי ואח"כ באו הגבירים לנקר ישלם ה' פעלם בבני סמיכי וחיי אריכי והעושר והכבוד אס"ו.]

[2] שנת התקל"ח ב"ך כסליו הגעתי לפאריץ.] וזאת העיר פאריץ מטרופולין של צרפת עיר גדולה אמרו שיש ט"ו מילין בהקפה והשווקים ומבואות רחבות שעוברות שתי קארוסאס בריוח עם שיהיו אנשים מן הצדדים. ויש בה נהר סינא ממימיו מסתפקא. ויש גשר אחד רחב גדול וארוך קורין לו פונף ר"ל פונטי נובו ולא תכלה רגל מן הגשר הנז' כל היום וכל הלילה. ושם רילוג סאמאריטאנה שהמים מקיפה. [ואמרו שאין רגע בכ"ד שעות של יום ולילה שלא נמצא בגשר הנזכר סוס לבן וגלח וזונה. והעיר יפה ונמצא בה הכל רק שהכל הוא ביוקר אבל הזנות בזול ופרסום אמרו שיש שלשים אלף זונות מופקרות כתובות בפנקס חוץ מרבבות שאינם מופקרות לכל עובר.] ויש בה קאד'מיאס לרוב [3] ופאבריקאס מכל דבר] והיאודים בשלוה ויש הרבה אשכנזים והרבה פורטוגיזים [מבורדיאוס ובאיונה והרבה אביניונים. ויש קהלות שמתפללים בכל שבת. אבל לא יש בה קהלה רק רובם אורחים סוחרים שם וגם הבתי כנסיות אינם בפירווילינו רק על פי הנס.

1. Manuscrit 69, *a*.

2. Edition, 11 *b*, I. 18 et suiv. La première phrase ne se trouve pas dans le manuscrit. Les dates sont souvent modifiées au commencement des extraits ; nous avons restitué le texte du manuscrit.

3. Manuscrit, 69 *b*.

24 ד׳ בלילה בא סי׳ ישראל בירנאל די באלבריגא ויש לו פרס מהמלך אלף ומאתים ליטרין לשנה ויש לו תואר אינטריפיטי די רואה על שאמר שהוא מכיר בכל לשונות מזרחיים והוא מחזיק עצמו לרב ופסקן משורר בקי בכל חכמה אבל יודע שמותם. משבח עצמו שהכל מריצין לו אגרותיהם. וג׳ לילות רצופות בא בראשונה הגיד שבחיו בחכמה שניה שבחיו כשהלך לאמשטרדם שלישית שהדאמאס כותבים לו והקאדימייאס שואלים אותו. ולילה א׳ היה משתבח הרבה ובכלל היה משחק על סי׳ מרדכי ראויל וסי׳ מרדכי הירף וגידף אותו ואמר לו שבחיו האמיתיים. ודי בזה]. [1] ביום כ״ו כסליו בא אלי לבקר סי׳ פאברי גוי חכם מהקאדימייא די לה סינסייא והיה חוקר חקירות בחכמות ובקבלה מעשית והייתי משיב לו.

26 יום הששי הלכתי לקבל פני הגוי הנז׳ וישבתי שם שתי שעות והראה לי ספר צרפת שכתוב שם שמות המלאכים [2] וחותמיהן ואותיותיהן ושאלות חלום בהשבעות, הכל בלשון צרפת. והגוי הנז׳ הסביר לי פנים מאירות והלכתי שם עם סי׳ מרדכי וינטורה מדקדק ובקי בלשונות, הוא טרח עמי הרבה ישלם ה׳ פעלו.

[27 . ז׳ שבת קדש בלילה הלכתי לסעוד אצל הגביר דוד נאקיט ישם באו הפרנסים מבה״כ וכמה יחידים והוא מהלך וב ועשו לי כבוד גדול ואח״כ סעדנו שם עם ר״מ וינטורא ור׳ מרדכי אשכנזי מעיר אבראא די גראס בצרפת ועשה הבעה״ב כבוד גדול וגם אשתו אשת חיל וביום הלכנו לבה״כ והיו משוררים לכבוד חברת גמילות חסדים אשר יסדו עתה ושמו את שמי לראש וקנו לי מצות פתיחה והולכת ס״ת והתנדבו כמה שמן לבה״כ לכבודי וסעדתי אצל ר׳ דוד וסעדו עמנו סי׳ אליא פירפיניאן אחי בעלת הבית ואשתו שהיה להם מדלוקת גדול ועדין הם מטין ובקשו ממני בבורז׳יאוס שאעשה ש׳ ביניהם. ואחר הסעודה הלכנו לב״ה וצוו לי שאדרש ודרשתי קצת תוכחות מוסר ובשבח חברת ג״ח. ואח״ז מעצמם עשו נדבה לי בלי שאלה ישלם ה׳ פעלם].

[28 [3] יום כ״ח כסליו] א׳ וינש באו סי׳ אליהו פייפיניאן ואשתו ונתתי לאשה שתבלע שמע ישראל סגולת הרמ״ע ז״ל שהיו מתפחדים שתמיר ח״ו ודברתי להם לעשות שלום גמור: [ואח״ז באו ר׳ מרדכי אשכנזי ור׳ דוד נאקיט והלכתי לבית קצין גדול אשכנזי [4] ואמר שהוא יבא אצלי ויתן נדבה.]

29 [5] ליל ב׳ באו סי׳ אברהם וידאל וסי׳ משה פייפיניאן ונתנו נדבה לחברון בכבוד. וחסדי ה׳ אזכיר שיש לי שם גדול ומחשיבין אותי מאה חלקים על מה שאני יודע. וכבר אומר אני להם כי בער אנכי והם סוברים שהוא מענוה. גם בין הגוים חכמי אדום יצא שמי והם שואלים ליהודים עלי והוא דבר פלא. ומה שאני מדבר אליהם סוברים שהם דברים יקרים מפנינים והן הן גבורותיו מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים. ומה מאד יקרו חסדי בני אביניון וק״ק״ק כי בכל מקום שיש אפי׳ א׳ מהם קבלתי כבוד גדול ותועלת. והרי כאן שבעת ערי צרפת אשר פגעתי

1. Édition, 11 *b*, l. 2 d'en bas, à 12 *a*, l. 6.
2. Manuscrit, 70 *a*.
3. *Ibid.*, 12 *a*, l. 7-10. Le manuscrit n'a pas le quantième.
4. Manuscrit, 70 *b*.
5. Édition, 12 *a*, l. 10-27.

בם והיו למאורות. מקום מושבותם ד' קהלות. נימיץ, מונטשפלייר, פיזינאס, נרבונא, בורדיוס, פאריץ. הן הם השיבו את רוחי וכבדוני כבוד גדול ועשו לי תועלת בגופם ומונם לא זזו מחבבני ולהגדילני דבר פלא. ויברך דוד להם ולכל ביתם ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם עושר וכבוד וחיים וזרע קדש וה' יצילם מכל רע וזכות ארץ ישראל יגן עליהם ועל זרעם דשנים ורעננים יהיו מרוב כל אכי"ר נס"ו.

[1] בלילה הזו בא הגביר הגדול סי' פיגוטו ודיבר לי על עסקי אשתו שאשתדל שתקח גט ונדר אלף איסקודוס לחברון אם אתעסק בזה. ואני אמרתי אם אתה רוצה לעשות ש' אני אתעסק בחנם לפי שכל העולם אומרים שאשתך צנועה ותשאל כל התנאים שאתה רוצה ואני אשתדל לקיימם אבל להפריד הוא חילול ה' ואמרתי שלפי הדין אסור לגרש אשתו כשרה והיא אם הבנים ואשתו ראשונה וכזאת רבות דברתי לו. גם אדם א' נדר לי ד' לוידור שאחתום בפסק שכתב רב מפורסם בנשואי ישראל וידאל עם אשתו שניה ואמרתי שאף שהפסק מסתמא הוא אמת לעיני ההמון הוא חילול ה' ואיני רוצה לראות הפסק וכ"ש לחתום. ה' יעזרנו על דבר כבוד שמו ויהיו כל מעשנו לשם שמים לעשות כ"ר לפניו כי"ר אנס"ו.]

[2] טבת ר"ח ד'ויגש הלכתי למוסיי פאברי הגוי החכם הנז"ל והראה לי ספר בלשון צרפת קצור קבלה אלהית. והיה מתחיל בשם ע"ב שבו הכה מרע"ה המכות במצרים. והיה מערבב הדברים במזלות. ואמרתי לו דע שזה ענף מקבלה מעשית וגם העשר מכות לא היו בשם זה וגם אין זה ענין למזלות. והגוי עשה לי כבוד גדול ונתן לנו גיקולאטי ופאן די אספאניא והיה השלג יורד והוליכנו בקארוסה לביבליאוטיקא אבל להיות סוף שנתם לא נמצא שום אחד מהשומרים שם וחזרנו. והלכתי עם ר' מרדכי וינטורה לבית אליה פירפינייאן ודברתי לאשתו דברי כבושין באורך ובא בעלה ועשיתי שיתן לה מה שהם צריכים להוצאה ב"דה שתהיה אדונית והשתדלתי בכל כחי לעשות שלום ביניהם.

[3] ה' היתי מדבר בלילה טוב על חכמה וקם נגדי בחור א' פורטיגיז יעקב לופיס לגונה ואמר שהוא יודע שאינו איש כשר וה"ל צער וחקרתי אח"כ ביחוד והפליא לדבר ובפירוש אמר שהוא יודע ממנו ומפיו שעיין בס' וולטירא ואינו מאמין בשום דבר וכיוצא. גם א"ל איש א' נכבד שכאן בעיר פאריץ בשלחן לפני הבעה"ב לא היה שותה סתם יינם אך אח"כ היה הולך עמו לאובירגה של גויים ושותה וכך עשה כמה פעמים ובאמת נצטערתי מאד על זה מכמה צדדים. ואם אמת הדבר ה' יחזירהו בתשובה שלמה כי"ר.

ביום הלכנו לבקר לסי' פיגוטו והוא רחוק הרבה כי כבר כתבנו למעלה שהיא עיר גדולה מאד אמרו שיש תתק"ן מבואות ויש בו חמשים אלף קארוסאס ויש בו יותר ממיליון בני אדם. ואמרו שיום אחד אינו מספיק להקיף העיר ברגל אם יקיף הכל. וסוף דבר לא היה בבית. ובערב הלכתי עם חננאל דמילייאב ובנו בקארוסה לבקר לסי' ליפמאן קאלמיר והוא אשכנזי אחד שהיה בנערותו משרת להגביר סואסו מעיר האייא שבהולאנד ושוב נעשה סוחר והגדיל עד שעתה הוא בארון די פיקנייי ר"ל אדון עיר פיקנייי שקנה העיר מיורשי האדון שלה

1. Manuscrit, 71 *a*.
2. Édition, 12 *a*, dernière ligne, à 12 *b*, l. 11.
3. Manuscrit, 71 *b*.

בסך מיליון וחצי פראנקוס וידאמי דמיין ר"ל' שהוא דיפינסור מהאיבליגה שכך משפט האדון דיפיקיניי ויש לו פירוליחייו גדול מהמלכות כי המלך שמת לואים XV היה לו פלגש אחת וזה היה משרת אותה והעלתה אותו למעלה זו. והלכנו אצלו והסביר לנו פנים מאירות ונתן נדבה שני לואים. ודברתי לו ולכנו טובות על סי' בנימין אברהם מבורדיאוס כי קרוב הוא לו והוא דל והלך ואמרו שישלחו לו נדבה.]

[3] יום הששי הלכנו עם הגוי סי' פאביר לביבליאוטיקא של כ"י ואף שלא היה יום נועד לכך הוא חשוב ולקח רשות ופתחו לנו. ויש בה כמה אלפים כ"י מכל חכמה. וראיתי מקרא על קלף שנכתבה אלף ס"א להשבונם שנמצא יש היום שבע מאות וטו"ב שנים שנכתבה והוא נראית כחדשה. וכמה מאות ספרים שלנו כ"י ושם רד"ק מתהלים ויש נוסף על המודפס. וראינו בפסוק נשקו בר כמו עמוד גדול מחצי פליגו. וכמה ספרים מחכמת הטבע ופילוסופיא ותכונה ועברונות וקבלה קדומה וספרי ר' יוסף בן כספי ובן (sic) רבי יצחק ישר שחיבר יסוד עולם להרא"ש. וכמה ספרי סמ"ק וכיוצא מס' שכבר נדפסו ושם שבולי הלקט ח"א וספר יראים כולו ויש בו תס"ד מצות ואומר שם שהוא הלך במנין המצות כסדר רב יהודאי גאון בה"ג רק שכלל כמה פעמים שתי מצות אחת. [וס' נימוקי ר' ישעיא הראשון על חחומש ומשיג קצת על רש"י.

[4] סעדתי ג' סעודות ש"ק בבית הגביר דוד נאקיט בכבוד גדול ולילה ויום סעדו שם סי' אברהם וידאל וסי' מרדכי וינטורא.

[5] א' ויחי הלכתי וראיתי פסק הריב אבל לא קריתי כי אם השאלה וראיתי שדמעשה לא היה כן ואפשר שישתנה הדין וחתי רש (?) משוה אותו לטועה אך התוארים רבים כמדומה שהיו מהסופר בציווי הפסקן ליקח סך גדול ואחר חתם בכם ונדרו לי סך שאחתום ומנעתי עצמי מהכיעור והדומה לו והכתו (?) בפרנק ה' יחזירם בתשובה ידי בזה.

[6] ב' שתיתי גיקולאטי אצל שלמה ראויל ואח"ך הלכתי עם ר' דויד נאקיט ליעקב גולשמיט גביר ושר אשכנזי. אך היה יום קשה השלג יורד ודרך רחוקה לא מצאנו קארוסה. וסוף דבר עשה כמו אשכנזי שכלם מלאים ספיקות וטענות ועד אחרן נתן י"ב פראנקוס. ואח"כ הלכנו אצל סי' יעקב פיריירא שהוא בא לביתי ב' פעמים והוא שר וחשוב ושם מצאתי כתב המודי כתוב בענוה וכבוד וכו' ואהיה שעשועים.

[7] הלילה באמארקיס די טומי חכם בכבוד גדול לביתי וגוי אחר נכבד ואבאטי איטאליאנו וישבו כשתי שעות ואני משיב על שאלותם, ובסוף המארקיס שאל שאברכהו וברכתי אותו ולגוי אחר והוא פלא. וביום בבקר שלח סי' פאברי קארוסה יפה ללכת לוירסאלייאס והלכנו עם סי' וינטורה ושלח הרב לסי' דח"א ולבשתי לבוש טוב והלכתי לוירסאלייאס או רואי די ויש וירסאליאס שיווא רושו ששם היה סי' פאברי בבית קרובתו וקבלונו בסבר פנים יפות ושתינו

1. Manuscrit, 72 *a*.
2. Édition, 12 *b*, l. 12-25.
3. Manuscrit, 72 *b*.
4. Édition, 12 *b*, l. 3 d'en bas, à 14 *a*, l. 7.

גיקולאטי והלכנו לחצר המלכות ונכנס הגוי ואנו אחריו ובאנו לחדר יפה ומהודר בעמודים[1] רבים מחופים זהב משני צדדין ועליהם פנסין גדולים והגג מסוייד ומכוייר למראה והוא הגאליריאה ושם עומדים שרים. ועברנו חדרים רבים חדרי מלכות ונכנסנו לחדר ששם העצה. ולמעלה יש באלדאקין מחופה זהב מסוייד ומכוייר כיד המלך ששם יושב המלך על כסא מלכותו והשרים למטה בחדר. ועוד נכנסנו חדרים לפנים ועמדנו שם בראש החדר ואחר זמן מועט עברו שרים גדולים ובתוכם אחי המלך מוסו קונטי די פרובינצא אשר נק' בשם מוסייו לבד והאח הקטן מוסיו קונטי די ארטואה ועמדו סמוך לי כחמשה מינוטו. ואח"כ עבר המלך עם שרים גדולים וברכתי ברכת המלך. והוא היה לבוש אדום פשוט עם האורדין אזול ששם הארמא שלו. ותכף שעבר המלך בא שר אחד ואמר למוסו פאברי שהיה בצידי שהמלך שואל מאיזה מקום אני אינבאשאדור והשיב לו אינו אינבאשאדור רק הוא ממצרים ובא לראות משום קוריוזידאד. ואח"כ הלכנו וכל העומדים היו עושים כבוד. גם הדאמאס שהיו עוברות קצתן היו עושות ריוירינסיא כמנהגן. ובאנו לבית קרובת מוסו פאברי ועשו לי כבוד גדול ונתן לי פינגאן וקערתו פורצולאנה שנתנה מאדמה קונדי די ארטוא מתנה לקרובת מוסו פאברי. וכתוב בפינגאן הארמא של המלך לואים. וגם נתן קאג'אס לשים נייר בתוכו כס' הזכרונות. והקאג'אס מזכוכית ונראה כבגד. ואמרה לי מה אוכל ואמרתי לה ביצים קלויים ע"י משרתי. ושמו[2] השלחן וישבנו ואכלתי ממנו פת וב' ביצים קלויים וברכתי זימון ובהמז' והתפללתי מנחה ורכבנו בקארוסה והעולם מלא שלג. ואמר הגוי הנז' שיש חיות גדולות רק שמפני השלג הם סגורים בחדר לפנים מחדר וא"א לראותם. גם הגארדין הוא סיבוב א' ועשרים מיל. ועתה בחורף ושלג א"א לראות דבר ובאנו לבית לשלום. והגוי רצה לפרוע הקארוסה והוא פלא החן שנתן לי ה' בעיניו. מהודא ומשבח אנא ע"כ חסדיו ית'. וקרובת הגוי הנז' ובתה שאלו שאברך אותן וקרבתי מעט סמוך להן וברכתי ולא רציתי לשום ידי על ראשיהן. והוא פלא. תהלות לאל ית' אשר הגדיל שמי ואני רק מכל קטונתי מכל החסדים כי גבר אלינו חסדו יתברך ויתעלה שמו לעד.

9 בליל ה' בא מרקיזהדיטומי עם מרקיזה די קרואה וישבה אצלי ושאלה שאתפלל בעדה ואח"ך אמרה שהיא מעיינת במקרא ושראתה מלאכים וחיצונים ומדברים לה וכשהם מסט"א היא דוחה אותם. והתנדבה לחברון לואים והזכירה לבעל שם מלונדרא ואמרה שיאודי נתן לה ספר מקבלה ועוד אמרה כמה דברים. והוא פלא. ואני הייתי משיב על פי מדותיה. ואח"כ אמרה לי שהיא שרית חשובה מאד. ושהצילה באביניון כמה יהודים מהחוקר. והיא בת מרקיז ובעלה היה מרקיז. וכל אלי דברי הבאי של הגויה. וכמה גוים גרם המנונה בעל שם אשר בגאותו וזדונו גילה קבלה מעשית והשבעות לכמה שרים ושרות להתהלל, וכמה שאלו לי עליו והשבתי להם. וביום הלכתי לביבליאוטיקה של[3] כתיבת יד והעתקתי קצת מנימוקי רבינו ישעיה ז"ל על החומש, וסבבתי כולה ויש כמה חדרים מלאות כתיבות מכל הלשונות

1. Manuscrit, 73 *a*.
2. Manuscrit, 73 *b*.
3. Manuscrit, 74 *a*.

ומכל החכמות והדתות. ובתוך כתיבות הגינא יש ס' ארוך מעלים רחבים של לולב כתובות כתיבה ניכרת ומיושרת ויפה. ואמרו שיש כמו ן' אלף קובצים של כתיבת יד והותר, והביבליאוטיקא של דפוס עתה לא ראיתי, אבל זה כ"ב שנה שסבבתי כולה והוא פלאות כיד המלך. ואמרו שזו הביבליאוטיקה של פאריץ הוא המיוחדת והגדולה שבעולם.

10 [והששי בשבת הלכתי וגביתי קצת מחתיטות שחתמו לישיבת כנסת ישראל אשר בחברון.

11 ש"ק לילה ו'מו היתי בבית ר' דוד נאקיט בכבוד גדול וסעדו עמנו סי' אברהם וידאל וסי' וינטורה ישלם ה' פעלם.]

12 [1]יום א' נסענו לשלום מפאריץ וליוונו עד חוץ לפאריץ בקארוסה [2]קצת אהובים [סי' שלמה ראויל ור' דוד נאקיט וסי' חננאל מבחורי הספרדים ובאנו אחר חצות לעיר לוכרו באשה'.]

. . . . . .

6 אור לד' שתי שעות קודם חצות נסענו בדיליזינסיאוהיינו הולכים כל הלילה וכל היום עד ז' שעות אחר חצות שהגענו לש' בפאריץ [3]לבד שישבנו בחצות בעיר פונס כשעה אחת. והוליכונו בערב לדיוואנה והיה ערבוביא גדולה מכמה דיליזינסיאס הבאות מערי צרפת והיו מרודים המוכסים מאד וכשהגיע העת לבדוק חפצינו הייתי ירא וחרד מאד וברוך ה' שפתחו הבהולים וראו ראיה מועטה כרגע ותו לא. הודו לה כ"ט כל"ח. ולקחתי קארוסה ובאנו לבית סי' דוד נאקיט ולא היה בבית עד הלילה והלכנו לאושפיזא לש'.

7 ה' שכח אברהם ההיר"אם ובבקר אחר תפלה שלחתיו ומצאו בתוך העגלה ב"ה.]

[4]ובא מוסופאברי והלכנו לבית קרובתו ועכבני ד' שעות. והראה לי הוא וקרובותיו פנים יפות מאד ורצו שאוכל שם עמהם. ואני אמרתי איני אוכל כי אם ביצים צלויים על ידינו [5]ונתרצו. ואני אמרתי לגוי הנז' שיאמר לי במה מאמין וא"ל בה' א"י. וחקרתי בזה ונראה בעיני שכך הוא. ואמרתי לו א"כ בבקר ובערב תאמר פ' שמע ישראל ותקיים ז' מצות ותזהר משיתוף בכל אופן כי אם יחוד גמור לה' א"י. וקבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה' א"י. [ואח"ך הלכתי לסי' פירירא.

8 הו' בטורח הדרך היתי מאד וכתות ותכף ביום ד' מצאתי כתב מהמוצלח החביב סי' רפאל יצ"ו ואהיה שעשועים. גם אור הו' ס"ל כתב אחר והראשון היה בתוקף אהבה וכבוד. ומרוב תלאת הדרך נשבר הבהול הגדול גם שעה ריפיטיסיון נשבר החבל. ובתיבה הקטנה שלי היו כמה אפים ונתקו ונטחנו ונתלכלכו כמה כתבים וכמה חפצים וגם הקסת קטנה לבנה נשברה ונתפחמה ונתקלקלה. והוצרכתי לקנות בהול. והחפצים הנזכרים נתתים לאומן והיתי סר וזעף. ואברהם בשטותו שלא רצה לישן בלילה והתרים נגדי גם היום בענין המרכבה הטיח דברים וכמו צער בנפשי לסבול שטותו ותוקף העזות שלו.

1. Édition, 14 *a*, l. 8–9.
2. Édition, 20 *b*, l. 2-4.
3. Manuscrit, 114 *a*.
4. Édition, 20 *b*, l. 5-13.
5. Manuscrit, 114 *b*.

9 ש"ק הינו אצל יר"א סי' דוד נאקיט ובאו סי' אברהם וידאל וסי' וינטורה וסעדו עמנו והפליא סי' דוד והגברת אשתו לעשות סעודות גדולות בכבוד גדול ואהבה רבה. ואע"פ שעתה יש בה"כ סמוך לאושפיזא שלי בבית סי' חננאל דמיליאב הוצרכתי לטרוח מאד וללכת לבה"כ של האביניונים להיות שאני גמול חסד מהם והבעה"ב סי' דוד שם מתפלל והי"ל כבוד גדול ובפרט ש[בבואי פעם א' אמר לי סי' אברהם וידאל שאתפלל על המלכה שתתעבר וזה ד' חדשים שנתעברה וא"ל מוסו פאברי ראה שתפלתך עשתה פירות, והשבתי לא בצדקתי אלא בזכות אבותי ז"ל.

10 [2] א' בלק מש"ק אחר ערבית בא אברהם ליאון עמי מבית הכנסת והוא בחור מבאיונא והיה משרת אותי תדיר שם ועתה הוא בפאריץ ואמרתי לו שיקנה פחם ואמר אברהם שלמה אני אומר לו שיקנה שהוא טורח מאד בשירותי ואינו רוצה שאחר יקנה וחרה לי מאד ואמרתי לאברהם ליאון שלא יקנה ונשארתי בלי קאהבי לראות עזות אברהם גבאי ושהוא רוצה למשול בי ויום א' ויום ב' לא דברתי לו ולא בישל ולא עשה קאהבי רק הייתי אוכל פת וגבינה והי"ל צער כי כל היום ועד חצות לילה לא נראה גבאי ותמיד הולך בשוקים ורחובות.

12 ג' רחמתי על גבאי ודברתי לו וקרבתיו. וכמעט אין יום שאינו מכעיס אותי.]

14 ה [3] הלכתי עם מוסו פאברי לבקר קונטי מאליבוה. ונתן רשות וכתב לי לשומר ספרי כ"י מהמלך בהביבליאוטיקה שיתן לי ס' כ"י להעתיק והלכנו שם ולקחתי נימוקי די"ר על החומש. והוא פלא לקחת ספר משם אפי' בדפוס וכ"ש כ"י מהספרים של מלך. [ואח"ז הוליכני מוסו פאברי לבית קרובתו וסעדנו שם ביצים קלוים באש ע"י סי' ארייאני ופירות. ושם היו מדברים מעניני בינת הבהמות והחיות ובכלל סיפרו שיש בפאריץ בית גדול שיושבים שם הסולדארוס הזקנים או שהוכו במלחמות ויש שם כלבים לשמור כמנהג ויש כלב גדול מאד ועז ואינם מניחים השומרים ליכנס כלב אורח. ואם הכלב גדול יוצא לרצונו לשוק ולטייל וחוזר והשומר מכיר אותו. ויום א' בא הכלב הגדול והביא עמו כלב אורח דל כחוש מאד והיה מחביאו תחתיו. והשומר לא רצה שיכנס הכלב הכחוש והכלב הגדול קם נגדו וצעק והעיז פניו ונטל הכחוש והביאו עמו והשומר העלים עין והגדול קלח הכחוש והושיבו בבית התבשיל ח' ימים והיה אוכל ושותה עד ששמן ואז לקח הגדול למי [4] שהיה כחוש והוציאו ומאותו היום האורח היה בא לעת נועד וממתין לגדול בפתח והולכים לטייל שניהם והאורח אינו נכנס.

בערב בא גבאי והביא הקופה שהיה מניח בגדיו קרועה וחתוכה וא' שרוצה לקנות שק בה' ליטורין א"ל לך ונתתי לו ששה ליטרין בא ואמר לקחתיו בעשרה אמרתי לו שהוא מאבד ממון ויחזיר שק והשיב כי קנאו בג' והג' היה חייב וכיוצא ולמפרע הוא התל בי שנראה שהוא קנה השק והלך וקרע הקופה והיה עושה כ"כ שקרים ומצערני בהבליו ועוד שהשק היה קטן מאד והוכרח להביא גם הקופה.]

1. Édition, 20 *b*, l. 13-16 (רבבואי).
2. Manuscrit, 115 *a*.
3. Edition, 20 *b*, l. 17-21.
4. Manuscrit, 115 *b*.

היה לי צער כי סי׳ אברהם גראדי עיד בבורדיאוס שאלני מהו להוציא[1] אשתו בגט על כרחה. והשבתי שאסור ואמר לי שאתן לו בכתב. וכדי שלא לסרב כתבתי דאשה ראשונה צנועה ובלי מום ויש לו בנים ממנה אסור לגרשה. והדברים מגיעים לשמואל פיגוטו שהוא במשפט פה שרצה לגרש אשתו והיא אינה רוצה בגט. ועשה אבוקאטו שלו ספר טענות ובכלל הביא דברי וכתב זה האיש הוא שליח לקבל מעות לעניי א״י ושלחוהו שהוא נאמן אבל לא מצד חכמתו. וזה שכתב הוא בשכיל מעות או שהוא לא ידע בענייני הדינים כלל. וזה שאומר אינו מציין מקום ואינו בכל התלמוד רק שאמרו באגדה כי המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות וכו׳ ואין למדים דינים מהגדה. והאריך בזה והדפיס הכל וחלק לכל הפארלאמנטו. והיה כל זה בעצת ליפמן קלמיר בארון דיפיקיני וידאמי דמיין והוא פרופיסור מתועבה א׳ והולך שם וכורע ויושב בעיצה ונלוה עמהם רבא מבורדיאוס והוא פק״ר, ר״ת פיגוטו קלמיר רבא. והי״ל צער מאד על שנכתב ונדפס וזה ילך לאמשטרדם לונדרים בורדיאוס, ר״ת אבל. יה״ר שיהיה לכפרת עונותי ולא יוסיפו בני עולה לענותני כי״ר[2].

15[3] יום הששי היה לי צער גדול שהיתי רוצה ליסע יום א׳ בבקר וכבר חננאל דמיליאב הלך כמה פעמים לדיליזינסיא שנוסעה לליאון ועשה מקח על הבגדים וא״ל שלא יחתוך הדבר עד יום הו׳ והוא לא נזרז והלך יום הו׳ אחר ד׳ שעות שאחר חצות וא״ל שלא יש מקום ואני כבר קשרתי וסידרתי הכל להוליך ביום הו׳ כדי שליל מש״ק אישן שם וכן כתבתי לחביב סי׳ רפאל ולאמשט׳ והיה לי צער מאד כל עכבי לטובה.

16 ליל ש״ק סעדתי אצל האחוב סי׳ דוד נאקיט בכבוד גדול אך הייתי סר וזעף כי בבית הכנסת ר׳ מרדכי וינטורה הביא הס׳ של פיגוטו והיה קורא לכמה אנשים מ״ש עלי ואף שהוא לא כיוון לבזותני רק להגיד מה הוא פיגוטו אני הייתי מתבייש וחושב בחטאותי מה עשיתי שיהיה זה מדה כנגד מדה ועוד שהייתי בשינוי המזג שישבתי ליל הו׳ כלה להעתיק נימוקי רי״ר ז״ל הנז׳. יום ש״ק בבקר בא ישראל בירנאל ופיהו מלא תהלותיו ולשונו תמהר לדבר שבחי של מין כזב סלה ובערב בא חבירו ישראל וידאל שיש לו אשה באביניון פישון וה״ל משרתת אשכנזית צרה שמה ופתע החזיקה לאשתו והוציא ב׳ בנים בן ששה ובן ד׳ אמרו כי נתנם באינפאן טרובי ושוב לקחם והיה משבח עצמו ג״כ הרבה כי הוא מושל ויש לו שרים גדולים שכומך עליהם והכל בגאוה ובוז.

17 א׳ פנחס ליל מש״ק בא אהרן רוגיט והיה מספר נאצות ותועבות פאריץ פרוצה בזנות ובכלל היה מודה על רוב פשעיו ומספר עליו ועל אחרים תצלנה אזנים משמוע וצר לי מאד על זרע ישראל המוטמעים ביון טיט עמוק עם גויות. הוא ברחמיו יתן בלבם שישובו והיו לאנשים צדיקים ויפדה נפשנו למען שמו כי״ר.

[4] ביום הייתי בצער בתענית מרוב החום.

1. Édition, 20 *b*, l. 22, à 21 *a*, l. 11.

2. Ce qui suit dans l'édition se rapporte, d'après la remarque de M. Marx, au passage d'Azoulaï à Mâcon, puis à Lyon.

3. Manuscrit, 116 *a*.

4. Manuscrit 116 *b*.

18 יום ב' בערב הלכנו בדיליזינסיא ונתפשרנו עם האדון על הבגדים.
19 ליל ג' באנו לאושפיזא הקרובה לבית הדיליזינסיא שנוסעת בבקר וליוונו סי דוד נאקיט ור' מרדכי וסי' חננאל דימיליאב וסי' סילוירה וכמה בחורים וכבואנו למלון בקשנו שתי זוגות גיזמיז שמסרתי ביד אברהם ושכחם בקרון שבאנו. ועוד אנו מדברים ויסע אברהם ותכף הרגשתי ואבקשהו ולא נמצא ועשה שטות גדול כי הבקר אור הנסיעה וכבר חצות לילה והיה יכול לאבד עצמו כי פאריץ עיר גדולה מאד והייתי בצער גם על זה. וסי' וידאל פיר אי פילם שהוא חננאל הנז' ישן באש' ג"י ללוותנו ישלם ה' פעלו. וביום נסענו לש' והיינו בצער כל השבוע כי בדיליזינסיא עשרה מקומות והיינו בדוחק בתקף החום. ובחצות סעדנו בעיר שאאי אשג'. ובאמת כי הצרפתים הם בעלי דרך ארץ ושמחים והיו נוהגים בנו כבוד ואהבה בחסד עליון יתש"ל:

TRADUCTION.

[Le lundi matin [1] nous sommes partis pour PARIS. Je craignais fort pour les habits, car on fouille jusqu'aux plus petits objets; pourvu, me disais-je, qu'on ne s'en prenne pas à nous et qu'il n'y ait à déplorer que le dérangement des habits et la dispersion des menus objets! Nous sommes arrivés à midi. Les gardiens nous ont fait de grands honneurs. Un d'eux a pris la clef, a ouvert pour regarder quelques habits, mais s'est borné à un examen superficiel; le grand « coffre [2] » n'a pas été ouvert. Je lui ai offert ensuite de l'argent, qu'il a refusé d'accepter. Nous avons pris un « carrosse » et sommes allés à la maison du distingué M. DAVID NAQUET. Il n'était pas chez lui. Sa digne épouse nous a reçus avec joie. Il est rentré ensuite et je me suis rendu avec lui dans les deux chambres qu'il avait louées pour moi. Plus tard les notables sont venus me rendre visite; que Dieu les récompense en leur donnant des fils instruits, une longue vie, la fortune et l'honneur; ainsi soit-il!]

(Arrivée à Paris le 22 Kislew 5538 [3].) Cette ville, capitale de la France, est fort grande; on dit qu'elle a quinze milles de tour. Les places et les rues sont assez larges pour que deux « carrosses » puissent passer facilement, bien que des piétons se tiennent sur les côtés. La ville a un fleuve, la Seine, qui l'alimente. Il y a là un grand pont, large et long, qu'on appelle « Pont-Neuf », c'est-à-dire « puento nuevo »; tout le jour et toute la nuit les piétons ne cessent d'y circuler. Là est l' « horloge » de la « Samaritaine », que l'eau entoure [4]. [On dit qu'il ne se passe pas un instant en vingt-quatre heures sans qu'il ne se trouve sur ce point un cheval blanc, un

1. Le lundi 22 Kislev 5538 (22 décembre 1777).
2. Espagnol « baúl ».
3. Date ajoutée, d'après le contexte, par l'abréviateur. Mais parti le 22 (d'où? Bordeaux est trop loin), Azoulaï n'a dû toucher Paris que le lendemain.
4. Fontaine surmontée d'une horloge; c'était alors une des curiosités de Paris. Les bains de la Samaritaine et les grands magasins du même nom en rappellent le souvenir. — « Reloj », horloge en espagnol.

moine et une prostituée[1]. La ville est fort belle et on y trouve tout, mais tout est cher, sauf la prostitution, qui est à vil prix et s'étale ouvertement; on dit qu'il y a trente mille prostituées publiques inscrites sur les registres, sans compter les milliers de celles qui ne sont pas publiques et offertes à tout venant]. Il y a des « académies » en grand nombre [et des « fabriques » de tout genre]. Les Juifs y sont tranquilles, beaucoup d'Allemands, beaucoup de Portugais [de Bordeaux et de Bayonne, beaucoup d'Avignonnais. Il y a des communautés qui font la prière tous les samedis, mais il n'y a pas de communauté : ce sont pour la plupart des gens de passage venus pour y commercer. Les temples sont sans « privilège » et n'existent que par miracle[2].

Mardi soir est venu M. Israel Bernal de Valabrègue. Il a un traitement du roi, douze cents livres par an, et le titre d' « Interprète du Roi », parce qu'il a dit connaître toutes les langues orientales. Il se croit rabbin, casuiste, poète et versé dans toutes les sciences : il en connaît les noms. Il se vante que tout le monde lui adresse des lettres. Il est venu me voir trois soirées de suite. La première fois il a fait son éloge dans les sciences; la seconde fois à propos de son voyage d'Amsterdam; la troisième fois, que les « dames » lui écrivent et que les « académies » le consultent. Un soir il s'est beaucoup vanté tout en se moquant de M. Mardochée Ravel; celui-ci l'a vertement insulté et lui a fait son véritable éloge. Mais suffit[3].]

1. C'est un « mot » parisien. Voir Ed. Fournier, *Histoire du Pont-Neuf* (Paris, 1861), p. 266 : « Lorsque la police se mettait à faire la chasse aux filles perdues, c'est sur le Pont-Neuf que les battues étaient les plus heureuses... On sait le vieux proverbe qui, d'abord appliqué au Pont-au-Change, puis transporté au Pont-Neuf, disait que chaque passant devait y rencontrer : 1° une de ces demoiselles; 2° un moine; 3° un cheval blanc ». — Azoulaï devait passer souvent le Pont-Neuf : les Juifs « portugais » et avignonnais de Paris demeuraient pour la plupart sur la rive gauche, dans les quartiers de Saint-André et de Saint-Germain-des-Prés.

2. La population juive de Paris, forte alors de trois à quatre cents familles environ, se composait en effet de trois éléments : les Allemands (Alsaciens, Messins et autres Aschkenazim), les Portugais (Bordelais et Bayonnais) et les Avignonnais (Comtadins). Comme le séjour de Paris était légalement interdit aux Juifs (v. Monin, dans cette *Revue*, XXIII, 85), ils ne pouvaient y célébrer officiellement leur culte et ne formaient pas de communauté organisée et « privilégiée », et le miracle — si miracle il y a —, c'était la tolérance de la police.

3. Sur Israël Bernard (ou Bernal) de Valabrègue, originaire d'Avignon (1714-1779), voir P. Hildenfinger, *La bibliothèque de Bernard de Valabrègue*, Paris, 1911 (extrait du *Bulletin du Bibliophile*) ; cf. *Revue*, XX, 293 ; XLIX, 123 et XXVI, 297. Il était, non interprète du Roi, mais interprète à la Bibliothèque du Roi pour les langues orientales (depuis 1749). Touchait-il vraiment 1.200 l. de traitement ? On n'en donna que 800 à son successeur, Mardochée Venture, le *cicerone* d'Azoulaï, dont il sera question us d'une fois dans la suite. Valabrègue, lettré, sinon savant (au gré d'Azoulaï, qui s'y connaissait), était peut-être vantard, mais il ne mentait pas en excipant ses hautes relations : il jouissait d'une certaine notoriété. Ravel, qui lui tient tête et lui dit son fait, est noté par la police, en 1758, comme « petit-maître et libertin » ; c'était aussi un Avignonnais (v. *Revue*, XLIX, 125 ; cf. L. Kahn, *Les Juifs de Paris au dix-huitième siècle*, p. 98).

Dans la journée est venu me visiter M. Fabre, savant chrétien, de l'« Académie des sciences[1] ». Il m'a interrogé sur la science et sur la cabale pratique, et je lui ai répondu.

Le vendredi, je suis allé lui rendre visite et je suis resté chez lui deux heures. Il m'a montré un livre en français où étaient écrits les noms des anges, leurs figures[2] et leurs lettres, ainsi que les consultations sur les rêves au moyen d'adjurations, le tout en langue française. Ce chrétien m'a fait un accueil cordial; j'y suis allé avec M. Mardochée Venture[3], grammairien et versé dans les langues, qui s'est beaucoup dérangé pour moi; que Dieu l'en récompense!

[Samedi. La veille au soir je suis allé dîner chez le notable David Naquet. Là sont venus les parnassim (administrateurs) de la synagogue et un certain nombre de particuliers. C'est une grande marche. On m'a fait de grands honneurs. Puis nous avons dîné avec M. Venture et M. Mardochée Aschkenazi, de la ville du Havre-de-Grâce en France[4]. Le maître de la maison a fait de grands honneurs, ainsi que sa digne épouse. — Le jour, nous sommes allés à la synagogue. On a chanté en l'honneur de la confrérie « Guemilout Hassadim », qu'on venait de fonder. On a mis mon

1. Cette compagnie n'a pas eu au XVIIIe siècle de membre de ce nom. Était-ce un employé de l'Académie? On pourrait aussi lire Favre ou Fabri.

2. Sur ce sens du mot חותם, v. *Revue*, LX, 41, n. 5.

3. Dans la notice de la *Jew. Encycl*, XII, 417, on le fait fleurir à Avignon et la liset de ses ouvrages y est incomplète : il faut ajouter son *Calendrier hébraïque*, qui parut en deuxième édition 1766 (Amsterdam 1765 et 1770), et que M. Marx a décrit dans l'article de Steinschneider, *M. G. W. J.*, L, 746-7 ; le recueil de poésies de circonstances intitulé פתשגן הכתב, cité par Steinschneider, *ibid.*, et *H. B.*, XII, 27, imprimé à Paris, 1768 (*Letterbode*, V, 135) et 1778 (Liber, p. 7) ; sa traduction des prières a paru en cinq volumes, d'abord à Nice, 1772 et années suivantes, puis en nouvelle édition, à Paris, 1807.

4. Au Havre (alors Havre-de-Grâce) vivaient à cette époque une famille Homberg et une autre qui, venue d'Allemagne, prit le nom de Lallemand (en hébreu Aschkenazi). Mardochée, qu'il est intéressant de trouver en compagnie de Sefardites, est le même sans doute que la police parisienne signale en 1735 sous le nom de Mardoché Mayer, de Mannheim (*Revue*, XLIX, 126) ; il se donnait comme « Juif de nation et sacrificateur au Havre », et logeait chez la dame Homberg; en 1769 on le voit dans les affaires et bientôt il devient un gros négociant, associé avec ses frères (L. Kahn, *Les Juifs de Paris au XVIIIe siècle*, 85-86). En 1775 les Lallemand obtinrent de lettres de naturalité et Joseph Lallemand fut admis, non sans opposition, à la bourgeoisie de la ville ; voir A.-E. Borely, *Histoire de la ville du Havre et de son ancien gouvernement* (Le Havre, 1881), III, 441 et suiv., dont les indications sont résumées par I. Loeb, *Revue*, XIV, 311, et reprises par M. H. Prague, *Les Israélites du Havre au XVIIIe siècle*, dans l'*Annuaire des Archives Israélites*, V (5649), p. 56-61 (la notice de la *Jew. Encycl.* sur Le Havre ignore tout cela). Dans ces actes, Joseph Lallemand — dont notre Mardochée Lallemand doit être le très proche parent — est désigné comme né à Hambourg; en 1798 il obtint les droits de bourgeoisie à Mannheim, où il mourut; v. Ad. Levin, *Geschichte der Badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738-1909)*, 1909, p. 64 (l'auteur dit qu'il était originaire de Mannheim, les archives de la communauté israélite de Mannheim conservent des assignats révolutionnaires qui lui appartenaient).

nom en tête et on m'a acheté l'honneur d'ouvrir l'arche et de promener le séfer-tora. On a offert beaucoup d'huile à la synagogue en mon honneur. J'ai déjeûné chez M. David (Naquet). Avec nous ont mangé M. Elie Perpignan, frère de la maîtresse de maison, et sa femme. Il y a eu une grande dispute entre eux et ils sont brouillés (?) [1]. On m'avait demandé à Bordeaux [2] de faire la paix entre eux. Après le repas, nous sommes allés à la synagogue. On m'a demandé de prêcher [3] et j'ai prêché sur la morale et sur l'éloge de la confrérie « G. H. ». Après quoi ils m'ont fait spontanément une offrande, sans qu'elle leur ait été demandée. Que Dieu les en récompense !

Le dimanche 28 Kislev, 1er jour de « Vayyigasch », sont venus M. Elie Perpignan et sa femme. A celle-ci j'ai donné à avaler un « Schema Israël » d'après la formule de R. Menahem Azaria [4], parce qu'on craignait qu'elle ne se convertît, et je les ai invités à faire la paix pour tout de bon.

Ensuite sont venus MM. Mardochée Aschkenazi et David Naquet, et je suis allé chez un riche aschkenazi [5] ; il a répondu qu'il viendrait chez moi pour donner une offrande.

La veille de lundi sont venus MM. Abraham Vidal et Moise Perpignan [6] et ils ont donné une offrande pour Hébron avec des égards. Je rends grâces à Dieu de ce que j'ai un grand nom et de ce qu'on m'estime cent fois plus que je ne sais. J'ai beau leur dire que je suis un ignorant, ils croient que

1. Je traduis au jugé un mot que M. Marx a déchiffré avec hésitation. — Si Élie Perpignan est le même que le « petit maître » signalé par la police (L. Kahn, *Les Juifs à Paris au XVIIIe siècle*, p. 58), tous les torts ne seraient pas du côté de la femme. Nous retrouverons bientôt ce mauvais ménage.

2. Azoulaï avait passé à Bordeaux avant de venir à Paris ; l'indication manque dans l'édition, mais il sera question plus loin d'une consultation qu'Azoulaï signa à Bordeaux (cf. *Revue*, LXII, 301, et *Un rabbin à Paris et à Versailles*, p. 9, n. 1). Le rapprochement des textes montre que cette partie au moins de l'édition est en désordre. Jusqu'en tamouz 5537 Azoulaï est en Italie (jusqu'à 10 *a* en bas; 11 *a*, alinéa 3 et suivants; 11 *b*, alinéas 1 et 2); le 25 tamouz il arrive à Avignon (depuis 10 *a*, dern. ligne, jusq. 11 *a*, l. 7). Il a dû passer ensuite les fêtes de Tischri à Bordeaux, où il signe fin heschvan la consultation précitée. C'est à ce séjour à Bordeaux que se rattache l'anecdote égarée à la p. 11 *a*, l. 8-13 : acte de générosité du syndic bordelais Abraham Gradis. Il s'était rendu aussi à Bayonne.

3. On prêchait chez les Sefardites le samedi à Minha. Les offrandes au temple se font sous forme de contributions à l'éclairage : שמן למאור.

4. C'est le célèbre cabbaliste Menahem Azaria di Fano, mort en 1620 à Mantoue; Azoulaï, de passage dans cette ville, se rendit sur son tombeau (*Ma'gal Tob*, 10 *a*), aujourd'hui disparu (*Revue*, XXXIX, 116-118). — En se convertissant, la femme d'Élie Perpignan échappait à son mari; se rappeler le cas inverse de Borach Lévi (*Annuaire de la Société des Etudes juives*, III, 275 et s.). Sur les conversions de Juifs et surtout de Juives à Paris, voir L. Kahn, *Les Juifs à Paris au XVIIIe siècle*, chap. VIII.

5. Il ne semble pas que ce soit Liefmann Calmer, mais plutôt Jacob Goldschmidt (voir plus loin). Cerf Berr, dont Azoulaï aurait parlé autrement, n'est venu à Paris que dans le courant de 1778 (L. Kahn, *Le Comité de Bienfaisance*, p. 102).

6. Deux négociants parents, connus par ailleurs (v. *Un rabbin*, p. 3-4).

c'est par modestie. Ma renommée s'est même répandue parmi les savants chrétiens qui questionnent les Juifs sur mon compte, — c'est extraordinaire! Ce que je leur dis, ils croient que ce sont des paroles plus précieuses que les perles. Ce sont bien là les prodiges de « celui qui du fumier élève le misérable pour l'asseoir avec les nobles[1] ». — Mais combien rares sont les bontés de ceux d'Avignon! Partout où il y en a, ne fût-ce qu'un, j'ai recueilli honneurs et profit. Il en a été ainsi dans les sept villes de France[2] où j'en ai rencontré, qui ont été mes lumières ; ils habitent les quatre communautés[3], Nîmes[4], Montpellier, Pézenas, Narbonne, Bordeaux, Paris. Ce sont eux qui m'ont réconforté et m'ont fait de grands honneurs, ils m'ont servi de leur personne et de leur argent, et ils n'ont cessé de me chérir et de me respecter, — c'est extraordinaire! « Et David les bénit » eux et leurs maisons : que Dieu les récompense et que leur rémunération soit la richesse et l'honneur, une longue vie et une postérité digne ; que Dieu les délivre de tout mal et que la vertu de la Terre Sainte les protège eux et leurs descendants, afin qu'ils soient prospères et florissants dans l'abondance de toutes choses! Amen.

[Ce soir-là est venu le richissime M. Peixotto, qui m'a entretenu de sa femme, pour que je m'efforce de lui faire accepter l'acte de répudiation[5]. Il s'est engagé à donner mille « écus » pour Hébron si je m'en occupais. Je lui ai répondu : Si vous voulez faire la paix, je m'en occuperai gracieusement, car tout le monde dit que votre femme est vertueuse ; posez toutes les conditions que vous voulez et je m'efforcerai de les obtenir. Mais quant à une séparation, ce serait un sacrilège. J'ai ajouté que, d'après la loi, il est défendu de répudier sa femme honnête, alors qu'elle est mère et première femme. Je lui ai dit encore beaucoup de choses de ce genre. — De même un homme m'a offert quatre « louis d'or » pour que je contresigne une décision écrite par un rabbin célèbre au sujet du mariage d'Israel Vidal avec sa seconde femme et j'ai répondu que, quoique la décision soit juste en principe, aux yeux du populaire c'est un sacrilège et que je ne voulais pas voir la décision et à plus forte raison la contresigner[6]. Que Dieu m'assiste pour la gloire de son nom et que toutes nos actions soient en vue du Ciel, afin que j'agisse d'après sa volonté! Amen.]

Le Roch-Hodech Tébet, [mercredi de Vayyigach], je suis allé chez

1. Psaumes, cxiii, 7-8.

2. — Ces villes jalonnent l'itinéraire suivi alors par Azoulaï.

3. « Arba Kehilot », nom des quatre communautés comtadines : Avignon, Carpentras, Cavaillon, Lisle-sur-Sorgue.

4. Ms. : נרמיץ. Les Juifs comtadins s'étaient glissés dans le Languedoc au mépris des lois (v. principalement Roubin, dans *Revue*, XXXIV-XXXVI).

5. Peixotto (prononcez Pitchotto) était un riche banquier bordelais établi à Paris, où il menait une vie débauchée. Il voulut répudier sa femme malgré elle, un long procès s'ensuivit. Lors de son passage à Bordeaux, Azoulaï avait déjà signé une consultation en faveur de sa femme, comme on le verra plus loin. Sur cette affaire, voir provisoirement *Un rabbin*, 8-11.

6. Il sera encore question de cette affaire deux fois.

« Monsieur » Fabre, le savant chrétien précité. Il m'a montré un abrégé de cabale en français, qui commençait par le nom de soixante-douze lettres, au moyen duquel Moïse aurait opéré les plaies d'Égypte, et qui confondait ces choses avec les constellations. Je lui ai dit : Sachez que c'est là une branche de la cabale pratique, les dix plaies n'ont pas été opérées au moyen de ce nom ; enfin, cela n'a rien à faire avec les constellations. Ce chrétien m'a fait de grands honneurs et nous a servi du « chocolat » et du « pain d'Espagne[1] ». La neige tombait ; il nous a mené en « carrosse » à la « Bibliothèque ». Mais comme c'était la fin de l'année civile[2], aucun des conservateurs n'était là et nous nous en sommes retournés. Je suis allé avec M. Mardochée Venture chez Elie Perpignan. J'ai fait des remontrances à sa femme tout au long et, son mari étant arrivé, j'ai obtenu qu'il lui donnât à elle tout ce qu'ils avaient besoin de dépenser, afin qu'elle fût la maîtresse. Bref, je me suis efforcé de tout mon pouvoir de faire la paix entre eux.

[Le jeudi, dans la soirée, je disais du bien de la science (?), lorsque s'est élevé contre moi un jeune homme portugais, Jacob Lopès Laguna ; il m'a dit qu'il savait qu'il n'était pas droit. J'en ai eu de la peine et j'ai questionné ensuite en particulier. On[3] m'a raconté des choses extraordinaires ; on m'a dit formellement qu'on tenait de lui-même, de sa propre bouche, qu'il avait étudié les livres de Voltaire et qu'il ne croyait à rien, etc. De plus, un homme considéré m'a dit qu'ici à Paris, à la table du maître de la maison, il ne buvait pas de vin préparé par des non Juifs, mais qu'ensuite il allait boire avec lui dans une « auberge » chrétienne et qu'il l'avait fait bien des fois. En vérité, j'en ai eu beaucoup de peine pour plusieurs raisons. Si la chose est vraie, que Dieu le ramène à résipiscence parfaite. Amen.

Le jour, nous sommes allés visiter M. Peixotto. C'est fort loin, car nous avons déjà écrit plus haut que c'est une ville très grande, on dit qu'elle a neuf cent cinquante rues, cinq mille « carrosses[4] » et plus d'un « million » d'habitants[5] ; on dit aussi qu'un jour ne suffit pas à faire le tour de la ville à pied, si on veut en faire tout le tour. En fin de compte, il n'était pas chez lui. Le soir je suis allé avec Hananel de Milhaud et son fils, en « carrosse »,

1. Les Juifs d'Orient originaires d'Espagne appellent ainsi une sorte de gâteau ; le mot est cité par Kayserling, *Bibliotheca*, p. XII.

2. C'était le 31 décembre.

3. Azoulaï a oublié de mettre le nom de celui dont il tenait ces renseignements.

4. Chiffres très approximatifs.

5. Les évaluations de la population parisienne du temps varient beaucoup (voir le Dictionnaire de d'Expilly). Le chiffre donné par Azoulaï se rapproche de la moyenne. M. Lucien Lazard, qui connaît les rues de Paris comme Samuel celles de Nehardea, me communique la note suivante : Le chiffre d'un million d'habitants pour Paris en 1778 me semble fort exagéré. D'après Lavoisier, cité par Husson dans *Les consommations de Paris*, 2e éd., p. 27, cette population aurait été en 1779 de 599.640 habitants. Par contre, le chiffre des voitures est très au-dessous de la réalité : d'après l'*Indicateur parisien* de 1767, il était alors de 13.000, sans compter les cabriolets (Alfred Martin. *Etude sur les moyens de transport dans Paris*, 1894, p. 13).

visiter M. Liefmann Calmer. C'est un aschkenazi qui a été dans sa jeunesse au service du riche Suasso de La Haye en Hollande ; puis il s'est fait commerçant et s'est élevé au point qu'il est maintenant « baron de Picquigny », c'est-à-dire seigneur de la ville de Picquigny (qu'il a achetée des héritiers de son seigneur pour la somme d'un million et demi de francs), « vidame d'Amiens », c'est-à-dire qu'il est « défenseur » de l' « Eglise » (car telle est la règle pour le seigneur de Picquigny). Il a un grand privilège du gouvernement. En effet, le défunt roi Louis XV avait une maîtresse qu'il a servie, lui, et elle l'a élevé à cette position[1]. Nous sommes allés chez lui ; il nous a fait un accueil cordial et a donné en offrande deux « louis ». Je lui ai recommandé, à lui et à son fils, M. Benjamin Abraham, de Bordeaux, parce qu'il est son parent et qu'il est de plus en plus pauvre. Ils ont dit qu'ils lui enverraient une offrande.]

Le vendredi nous sommes allés avec le chrétien, M. Fabre, à la « Bibliothèque » des manuscrits et, quoique ce ne fût pas jour d'ouverture, il est tellement considéré qu'il a reçu l'autorisation et qu'on nous a ouvert. Il y a là des milliers de manuscrits de toutes les sciences, — j'y ai vu une Bible sur parchemin écrite en 1061 de l'ère vulgaire, soit il y a sept cent dix-sept ans maintenant, et qui paraît encore neuve[2] — des centaines de livres à nous en manuscrit, dont David Kimhi sur les Psaumes, avec des additions à l'édition (sur le verset נשקו בר nous avons remarqué près d'une grande colonne demi-folio[3], beaucoup d'ouvrages de sciences naturelles, de philosophie, de mathématiques, sur le calendrier, la cabale ancienne, les ouvrages de R. Joseph ibn Caspi[4] et de R. Isaac Israëli, qui a composé le

1. Nous avons ici quelques renseignements nouveaux sur Calmer, qui complètent la notice d'I. Loeb : il avait d'abord été au service de Lopez Suasso, qui fut anobli et qui paraît avoir été le premier baron juif (v. *Jew. Encycl.*, *s. v.* ; *Archives israélites*, 1842, 142 ; Azoulaï rendit visite à un baron Suasso lorsqu'il passa à La Haye, *Ma'gal tob*, 19 *a*), et plus tard à celui d'une maîtresse de Louis XV, sans doute la Du Barry, la « chienne du roi » (les journaux du temps parlent d'un procès qu'il perdit en 1777 contre la comtesse du Barry). Le « privilège » qu'il reçut de ce roi, ce sont les lettres de naturalité, obtenues en 1769. Elles lui permirent d'acheter quelques années plus tard, pour 1.500.000 livres, à la succession du duc de Chaulnes, la baronnie de Picquigny (Picquigny est un bourg, aujourd'hui chef-lieu de canton dans la Somme), à laquelle était attaché le titre de vidame d'Amiens ; le vidame, appelé aussi avoué ou défenseur de l'Église, était dans le principe un laïc qui défendait et administrait le temporel d'un évêché ou d'une abbaye et en recevait des terres en échange, plus tard celui qui possédait une de ces terres érigée en fief héréditaire. Le fils de Calmer dont il est question ici est sans doute l'aîné, Calman Calmer, mort en 1811.

2. Sans doute un manuscrit de la Bible latine. La Bibliothèque Nationale en possède de plus vieux encore et fort bien conservés.

3. Plusieurs manuscrits dans le fonds hébreu de la Bibliothèque Nationale. Le verset en question (II, 12) est exploité par les théologiens chrétiens, qui y voient une allusion à Jésus, fils de Dieu, ce que les exégètes juifs s'appliquent à réfuter. — Ce passage se trouve dans l'édition Schiller-Szinessy (*The first book of the Psalms... with the longer commentary of R. David Qimhi*, 1883, p. 11-12). Il n'est pas cité par Azoulaï dans son commentaire des Psaumes (יוסף תהלות).

4. Nombreux manuscrits. Cf. *Schem ha-Guedolim*, II, *s. v.* גביע הכסף.

« Yesod Olam » pour le Rosch[1]; beaucoup d'exemplaires du « Semak » et d'autres ouvrages imprimés; le « Schibbolê ha-Léket », 1re partie[2], et le « Séfer Yeréim » complet (il contient 464 préceptes et l'auteur y dit qu'il a suivi pour le compte des préceptes l'ordre de Rab Yehoudaï Gaon, l'auteur des « Halachot Guedolot », sauf qu'il a parfois englobé deux préceptes en un seul)[3] [et les notes de R. Isaïe l'ancien sur le Pentateuque (il y critique quelquefois Raschi)[4].

J'ai pris les trois repas du sabbat dans la maison du riche David Naquet, avec de grands honneurs; la veille au soir et dans la journée M. Abraham Vidal et M. Mardochée Venture y ont mangé aussi.

Dimanche de « Vayehi ». J'ai été voir la décision au sujet du débat[5], mais je n'ai lu que la question; j'ai vu que les faits ne s'étaient pas passés ainsi; il est donc possible que la décision diffère... le traite d'homme qui s'est trompé, mais avec force épithètes; il semble qu'elles sont du copiste ...pour toucher une grosse somme... On m'a promis une certaine somme si je contresignais, mais j'ai évité « ce qui est laid et ce qui y ressemble[6] » et que Dieu les ramène dans la pénitence. Suffit[7].

Lundi. J'ai bu du « chocolat » chez Salomon Ravel[8]; puis je suis allé, avec David Naquet, chez Jacob Goldschmidt, aschkenazi riche et notable. Ce fut une journée pénible; la neige tombait, la distance était grande et nous ne trouvâmes pas de « carrosse ». Finalement, il a fait comme les Aschkenazim, qui sont tous pleins de doutes et de raisonnements; pour finir il a donné douze francs[9]. Ensuite nous sommes allés chez M. Jacob Péreire, qui était venu deux fois chez moi; c'est un notable considéré[10].

1. Mss. nos 1068 à 1072.

2. Ms. 398. Cf. *Schem*, 1re partie, s. v. צדקיה בר אברהם.

3. Ms. 1309. Azoulaï le cite encore dans la 1re partie de son *Schem ha-Guedolim*, en ajoutant quelques mots sur les manuscrits hébreux de la Bibliothèque. C'est d'après ce manuscrit, plus complet que les éditions ordinaires et différent par la disposition, qu'a été faite l'éd. de Vilna (1892-1901). La remarque de l'auteur, citée par Azoulaï, est dans la Préface.

4. Ms. 660, 2°. On verra plus loin qu'Azoulaï a copié ce manuscrit et a même pu l'emprunter. L'ouvrage forme un des éléments de son commentaire (ou plutôt de sa compilation) sur le Pentateuque (בני דוד). Cf. *Schem*, 2e partie, *s. v.*, נמוקי החומש, et *Z. f. H. B.*, XIII, 87–89.

5. C'est la question relative au mariage d'Israël Vidal (voir plus haut). Ce passage-ci n'est ni très lisible, ni très compréhensible. J'ai traduit au jugé.

6. Maxime talmudique : « évite ce qui est laid et même ce qui y ressemble ».

7. M. Ginzberg a suggéré à M. Marx : והכתובים בפרנ"ק, soit פק"ר désignation des adversaires nommés plus loin, et כ peut-être le פסקן dont le nom est omis à dessein (ר"ש ?). Peu satisfaisant.

8. Signalé par la police parisienne en 1757 : de Bordeaux, commerce en soieries (*Revue*, XLIX, 141).

9. Jacob Goldschmidt, banquier, était le syndic des Juifs « allemands » de Paris. Je parlerai de lui dans la dernière partie de mon travail sur *La convocation des États généraux et les Juifs*. Les Aschkenazim ne donnaient guère aux Sefardim, et inversement.

10. C'est le célèbre instituteur des sourds-muets, alors syndic des Juifs « portugais » à Paris (v. en dernier lieu *Revue*, XLIX, 122, et LXII, 303). Il était en relations avec

J'ai trouvé chez lui une lettre de mon fils, écrite avec modestie et respect, etc.]

La veille du mardi, le marquis de Thomé, savant chrétien, est venu chez moi avec de grandes démonstrations de respect, ainsi qu'un autre chrétien de marque et un « abbé italien ». Ils sont restés près de deux heures et j'ai répondu à leurs questions. A la fin, le « marquis » me demanda de le bénir ; je le bénis ainsi que l'autre chrétien, — c'est étrange[1].

Le lendemain, au matin, M. Fabre envoya un beau « carrosse » pour aller à Versailles. Nous y allâmes avec M. Venture...[2]. Je mis un bel habit et j'allai à Versailles, « rue du Vieux-Versailles, au Cheval-Rouge[3] », où se trouvait M. Fabre dans la maison d'une sienne parente. On nous reçut avec cordialité et nous bûmes du « chocolat ».

Puis nous allâmes à la cour. Le chrétien entra et nous suivîmes. Nous arrivâmes dans une belle salle, ornée de nombreuses colonnes dorées, disposées sur deux rangées et portant de grands flambleaux ; le toit en est peint. C'est la « Galerie[4] » ; des courtisans s'y tenaient. Nous traversâmes de nombreux appartements royaux pour arriver à la chambre du Conseil[5]. En haut il y a un « baldaquin » doré et peint royalement ; c'est là que le roi siège sur son trône, tandis que les courtisans sont plus bas dans la salle. Nous pénétrâmes ensuite dans des appartements intérieurs et nous nous arrêtâmes à l'extrémité de la salle. Au bout de peu de temps passèrent de grands seigneurs et parmi eux le frère du roi, « Monsieur le comte de Provence », qu'on appelle « Monsieur » tout court, et son frère cadet, « Monsieur le comte d'Artois ». Ils s'arrêtèrent à côté de moi près de cinq minutes. Puis, ce fut le roi qui passa, avec de grands seigneurs, et je prononçai la bénédiction du roi. Il était vêtu de rouge, avec l' « ordre d'azur », sur lequel se trouvaient ses « armes[6] ». A peine le roi était-il passé qu'un seigneur vint dire à M. Fabre, qui était à côté de moi, que le roi demandait de quel pays j'étais « ambassadeur ». Il lui répondit que je

de grands personnages aussi bien qu'avec les syndics des communautés portugaises de l'étranger : c'est pourquoi Azoulaï se fait adresser son courrier chez lui.

1. Saint-Martin, dit le Philosophe inconnu (mystique de ce temps), cite un M. Thomé parmi ceux qui ont excité sa pensée (Matter, *Saint-Martin*, p. 60). Une famille de Thomé ne figure pas dans le Dictionnaire de la Noblesse ; mais M. Lazard me signale que, le 13 mai 1765, on enterre dans le cimetière de l'église Saint-Pierre de Chaillot le lieutenant général Pierre de Thomé et que le premier témoin de l'inhumation était le neveu du défunt, François Romain de Thomé, chevalier demeurant rue Mauconseil.

2. Ici le texte porte : « Et il (qui ?) envoya une épée à M... » et un chiffre, דח"א, qui doit désigner quelqu'un de la suite d'Azoulaï. M. Marx l'a trouvé cité dans le manuscrit (113 *b*) comme voyageant en compagnie d'Azoulaï. N'est-ce pas Ariani que nous trouverons dans la suite ?

3. Lire : אל רואי די ויוש וירסאלי או שיבאל רוש.

4. La grande Galerie des glaces.

5. La Salle d'Apollon ou Chambre du Trône.

6. Louis XVI portait sans doute ce jour-là le costume du grand-maître de l'ordre de saint Louis.

n'étais pas un « ambassadeur », mais que j'étais d'Egypte[1] et que j'étais venu voir par « curiosité ». Puis nous repartîmes salués par tous. Quelques-unes des « dames » qui passaient faisaient même la « révérence » à leur manière.

Nous revînmes à la maison de la parente de M. Fabre, où on me fit de grands honneurs. Il me donna une « tasse[2] » avec son plat, en « porcelaine », que « Madame la comtesse d'Artois » avait offert à la parente de M. Fabre ; la « tasse » portait les armes du roi Louis. Il me donna également une « cassette[3] » pour y mettre du papier, comme un journal ; cette cassette était de cristal et ressemblait à un habit (?). La maîtresse de la maison me demanda ce que je voulais manger ; je répondis : des œufs cuits par mon domestique. On mit la table, nous nous assîmes et je mangeai du pain avec deux œufs cuits ; je récitai ensuite les Grâces et la prière de l'après-midi.

Nous remontâmes dans le « carrosse » ; tout était plein de neige. Le chrétien me dit qu'il y avait là de grands animaux, mais qu'à cause de la neige ils étaient enfermés à l'intérieur et qu'on ne pouvait les voir[4]. Le « jardin » a vingt et un milles de tour, mais en hiver, par la neige, on ne peut rien voir. Nous rentrâmes sans encombre. Le chrétien voulut payer le « carrosse ». C'est merveille de voir combien Dieu m'avait rendu sympathique à ses yeux. Je lui en rends grâce et hommage. Sa parente et la fille de celle-ci m'avaient demandé de les bénir ; je m'étais approché d'elles un peu et les avais bénies, mais sans vouloir poser la main sur leurs têtes, — c'est extraordinaire. Louanges à Dieu qui m'a élevé, moi, indigne de tant de faveurs, vide de tout ; c'est lui qui étend sa grâce sur moi ; qu'il soit béni et exalté à jamais !

La veille de jeudi au soir, le marquis de Thomé est venu avec la marquise de Croix. Elle s'est assise près de moi et m'a demandé de prier pour elle. Puis elle m'a dit qu'elle étudiait la Bible et qu'elle voyait des anges et des esprits qui lui parlaient, mais que lorsqu'ils étaient mauvais, elle les repoussait. Elle a offert un « louis » pour Hébron et a mentionné le Baal-Schem de Londres. Elle m'a raconté qu'un Juif lui avait donné un livre de cabale, et elle a ajouté d'autres propos encore, — étrange ! Quant à moi, je lui répondais comme il convenait avec elle. Ensuite, elle m'a dit qu'elle était une dame très considérée et qu'elle avait sauvé à Avignon bien des Juifs des mains de l'inquisiteur, qu'elle était la fille d'un marquis et que son mari était un marquis, — autant de contes de cette chrétienne[5]. Mais combien de chrétiens a entraînés le dénommé Baal-Schem, qui, dans son

1. Azoulaï avait du moins commencé sa tournée par ce pays.

2. Espagnol « findjan ».

3. Espagnol « caja ». Cette description est bien bizarre.

4. La Ménagerie était alors installée dans le Petit-Parc. Elle a été transférée en 1793 à Paris au Jardin des Plantes, devenu Museum d'histoire naturelle.

5. Saint-Martin parle aussi de cette marquise de la Croix et de ses visions, v. *Un rabbin*, p. 5.

orgueil et son outrecuidance, a révélé la cabale pratique et les adjurations à tant de gentilshommes et de dames pour en tirer vanité. On m'a posé sur lui bien des questions, auxquelles j'ai répondu [1].

Le lendemain, je suis allé à la « Bibliothèque » et j'ai copié une partie des « Notes » de R. Isaïe sur le Pentateuque. J'en ai fait tout le tour ; il y a là beaucoup de salles remplies de manuscrits en toutes langues, sur toutes les sciences et toutes les religions. Parmi les manuscrits de la « Chine », il y a un livre long, fait de larges feuilles de palmier recouvertes d'une écriture apparente, droite et belle. On dit qu'il y a là près de cinquante mille volumes manuscrits. Quant à la « Bibliothèque » des imprimés, je ne l'ai pas vue cette fois ; mais il y a vingt-deux ans, j'en avais fait tout le tour [2] : elle est merveilleuse et digne d'un roi. On dit que cette « Bibliothèque » de Paris est la plus remarquable et la plus grande du monde.

[Vendredi je suis allé toucher quelques-unes des offrandes souscrites pour la yeschiba « Kenésset Israël » de Hébron.

Le sabbat — la veille et le jour même — j'ai été dans la maison de M. David Naquet, où l'on m'a fait de grands honneurs ; avec nous ont mangé M. Abraham Vidal et M. Venture. Que Dieu les récompense !

Le dimanche nous sommes partis en paix de Paris, accompagnés jusqu'au dehors de la ville en « carrosse » par quelques amis, M. Salomon Ravel, M. David Naquet, M. Hananel [3], [jeunes gens portugais. Nous sommes arrivés à midi passé à Louvres à l'auberge [4]].

. . . . . .

[La veille de mercredi [5], deux heures avant minuit, nous sommes partis en « diligence ». Nous avons voyagé toute la nuit et tout le jour jusqu'à

1. Sur le Baal Schem de Londres, v. le travail de feu H. Adler, dans la *Festschrift Berliner* ou dans les *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, V (1908), p. 148-171. Notre texte y est cité en appendice. L'ouvrage de Rantzow, que l'auteur n'a trouvé ni à Paris, ni à Londres, se trouve à la Bibliothèque Nationale : ce sont les *Mémoires du comte de Rantzow* (Amsterdam, 1741) ; il contient des pages fort curieuses sur les aventures du personnage en Allemagne, notamment à Geilberg, chez le baron de Donop, conseiller aulique de l'empereur ; il aurait été finalement arrêté, conduit à Paderborn et banni des États de l'électeur de Cologne (p. 197 et suiv.).

2. Azoulaï a fait en Europe plusieurs tournées, dont l'une en 1755, année dans laquelle son passage est signalé à Bordeaux (v. Cirot, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux*, p. 83, n. 3).

3. Il a déjà été question de Hananel de Milhaud.

4. Le texte a לוברו באשגי. Le premier mot désigne Louvres, à 5 lieues au nord de Paris, sur la route de Paris à Senlis. Le second doit-être pour אושפיזא « l'auberge ». Le carrosse de Paris à Arras dînait, en effet, à Louvres (v. Denis, *Le conducteur français*, 1779, t. II). Azoulaï se rend en Hollande (le passage qui suit immédiatement dans l'édition se passe, suivant l'observation de M. Marx, à Péronne). Il y reste plusieurs mois et repasse par la France pour se rendre par Paris et Lyon en Italie.

5. Nous sommes au 6 tamouz 5538 (1er juillet 1778).

sept heures après-midi, heure à laquelle nous sommes arrivés à bon port à Paris, [sauf que nous nous étions arrêtés à midi dans la ville de Pont-s...[1] une heure environ. On nous mena le soir à la « douane ». Il y avait une grande confusion à cause des nombreuses « diligences » venues des villes de France. Les employés de la douane étaient très affairés et, quand le moment fut venu d'inspecter nos bagages, j'étais fort tremblant et ému. Mais — grâce à Dieu — ils ont ouvert les « coffres[2] » et y ont jeté un coup d'œil en un instant, pas davantage; Dieu en soit loué! J'ai pris un « carrosse » et nous sommes arrivés à la maison de M. David Naquet, qui n'était pas chez lui jusqu'à la nuit, puis nous sommes allés à l'hôtel.

Jeudi. Abraham avait oublié le « manteau[3] » ; le matin, après la prière, je l'ai envoyé chercher et il l'a retrouvé dans la voiture, Dieu en soit loué !].

M. Fabre est venu et nous sommes allés chez sa parente, où il m'a retenu quatre heures. Lui et sa parente m'ont reçu très cordialement et ont voulu que je mange là avec eux ; mais je leur ai dit que je mangerai seulement des œufs cuits par nous et ils l'ont agréé. J'ai demandé à ce chrétien de me dire à quoi il croyait. Il m'a répondu : à Adonaï, le Dieu d'Israël. Je l'ai examiné sur ce point et il m'a semblé qu'il en était ainsi. Je lui ai dit alors : Puisque c'est ainsi, vous réciterez matin et soir le verset « Schema Israël, » vous observerez les sept préceptes[4] et vous vous garderez bien de croire en plus d'un Dieu de quelque manière que ce soit, mais seulement en l'unité absolue, en Adonaï, le Dieu d'Israël. Il a accepté et a promis de ne prier qu'Adonaï, le Dieu d'Israël. [Ensuite je suis allé chez M. Péreire.

Le vendredi, par suite des tribulations du voyage, j'étais moulu et brisé. Dès mercredi j'avais trouvé une lettre de mon cher fils Raphael, qui a fait mes délices, une autre la veille de vendredi ; la première était affectueuse et respectueuse au plus haut degré. — A cause des embarras du voyage le grand coffre s'était brisé, ainsi que la chaîne[5] de la montre à « répétition » ; dans mon coffret il y avait beaucoup d'objets, et un grand nombre de manuscrits et d'autres objets se sont détachés, écrasés ou salis ; le petit encrier blanc s'est également brisé, noirci et abîmé. J'ai donc été obligé d'acheter un coffre ; quant aux objets en question, je les ai donnés à un ouvrier, ce qui m'a mis de mauvaise humeur. De plus, Abraham[6], dans sa sottise, n'a pas voulu dormir la nuit et a rechigné contre moi. Aujourd'hui encore il a réclamé au sujet de la voiture. Combien je souffre de supporter sa sottise et son insolence!

Le sabbat nous avons été chez M. David Naquet. MM. Abraham Vidal et

1. Compléter Pont-Saint-Maxence, à 3 lieues au nord de Senlis, à 14 lieues de Paris, aujourd'hui chef-lieu de canton dans l'Oise. C'était alors un relais du carrosse de Paris à Arras (Denis, *l. c.*).

2. Judéo-espagnol « jiram », sorte de manteau de voyage.

3. Les préceptes des Noachides.

4. Ou le ressort.

5. Le domestique d'Azoulaï, dont il va encore être question.

Venture sont venus et ont dîné avec nous. M. David et sa digne épouse se sont distingués en préparant de grands repas avec les démonstrations du respect et de l'affection la plus vive. Bien qu'il y ait maintenant une synagogue près de mon hôtellerie, dans la maison de M. Hananel de Milhaud, j'ai été obligé de me déranger considérablement et de me rendre à la synagogue des Avignonnais, parce que je suis leur obligé et que l'amphitryon, M. David, y prie. J'y ai reçu de grands honneurs, surtout parce que], lorsque j'étais venu la première fois, M. Abraham Vidal m'avait demandé de prier pour la reine afin qu'elle devienne enceinte et voici quatre mois qu'elle l'est [1]. Sur quoi M. Fabre m'a dit : Vous voyez que votre prière a porté ses fruits. Je lui ai répondu : Ce n'est pas par mon mérite, mais par la grâce de mes ancêtres.

[Dimanche de Balak. A l'issue du sabbat, après la prière du soir, Abraham Léon [2] est venu avec moi de la synagogue. C'est un jeune homme de Bayonne, qui me servait toujours dans cette ville et qui se trouvait maintenant à Paris. Je le prie d'acheter du charbon. Abraham demande pourquoi je lui dis d'acheter, attendu que lui (Abraham) se donne beaucoup de peine pour son service et il ne veut pas qu'un autre fasse des achats. J'en ai été très fâché et j'ai dit à Abraham Léon de ne rien acheter. Je suis ainsi resté sans « café » pour voir l'insolence d'Abraham, mon serviteur, qui veut me tyranniser. Le dimanche et le lundi je ne lui ai pas adressé la parole, il n'a pas fait la cuisine, ni préparé le « café », et je n'ai mangé que du pain et du fromage. J'ai été peiné de ce qu'il ne s'est pas montré de la journée jusqu'à minuit, se promenant continuellement dans les rues et sur les places.

Mardi. J'ai eu pitié de mon serviteur. Je lui ai parlé et lui ai fait des avances. Il ne se passe presque pas de jour qu'il ne me mette en colère]

Jeudi (14 tamouz). Je suis allé avec « Monsieur » Fabre visiter le « comte » de Maillebois [3]. Il m'a remis une autorisation et a écrit pour moi au conservateur des manuscrits du roi à la « Bibliothèque » pour qu'on me donne un manuscrit à copier. Nous y sommes allés, j'ai pris les Notes de R. Isaïe di Trani sur le Pentateuque. C'est extraordinaire d'emporter un ouvrage même imprimé, à plus forte raison manuscrit.

[Ensuite, « Monsieur » Fabre nous a menés à la maison de sa parente ; nous y avons mangé des œufs cuits sur le feu par M. Ariani ainsi que des fruits. On y a parlé de l'intelligence des bêtes et on a raconté notamment qu'il y a à Paris un palais où demeurent les « soldats » âgés ou blessés à

1. Effectivement Marie-Antoinette donna le jour, le 19 décembre suivant, à une fille. Le 5 septembre les Juifs avignonnais de Paris récitèrent, à l'occasion de la grossesse de la reine, une prière composée par Venture (*Un rabbin*, p. 7).

2. Sans doute un parent du bayonnais David Abraham Léon, qui est à Paris en 1756 (*Revue*, XLIX, 135).

3. Lieutenant-général, fils du maréchal de Maillebois et gendre de d'Argenson (1715-1791).

la guerre[1], et qui est gardé, comme d'habitude, par des chiens, dont l'un est très grand et très fort. Les gardiens ne laissent pas pénétrer un chien étranger; quand le grand chien sort, à son gré, pour se promener dans la rue, il revient et le gardien le reconnaît. Un jour ce grand chien revint, amenant avec lui un chien du dehors, maigre et très efflanqué, qu'il cachait sous lui. Le gardien ne voulut pas laisser entrer le chien maigre, mais le grand chien se posta devant lui, se mit à aboyer et tint tête; il prit le chien maigre et le fit entrer avec lui, le gardien ferma les yeux. Le grand chien prit alors le chien maigre, l'installa dans la cuisine pendant huit jours, et l'autre mangea et but jusqu'à ce qu'il fût devenu gras. Alors le grand chien prit celui qui avait été maigre et le fit sortir. Depuis ce jour, l'hôte venait à époque fixe et attendait le grand chien à la porte; tous deux allaient se promener, mais l'hôte n'entrait pas.

Le soir, mon serviteur est venu me présenter la caisse où il mettait ses vêtements, déchirée et coupée; il m'a dit qu'il voulait acheter un sac pour 5 livres. Va, lui ai-je dit, en lui donnant 6 livres. Il est revenu et m'a dit qu'il avait dépensé 10 livres. Je lui ai dit qu'il gaspillait l'argent et qu'il n'avait qu'à rendre le sac. Il m'a répondu qu'il l'avait acheté pour 3 livres et qu'il devait les 3 autres. Autant de mensonges qui me font de la peine. Le pis est que, le sac étant tout petit, il lui a fallu apporter aussi la caisse].

Le même jour j'ai éprouvé un autre chagrin. A Bordeaux, M. Abraham Gradis m'avait demandé si l'on peut répudier sa femme malgré elle. J'avais répondu que c'était défendu et il m'avait prié de le lui donner par écrit. Pour ne pas refuser, j'écrivis qu'il est défendu de répudier la première femme, si elle est vertueuse, sans défaut et qu'on a des enfants d'elle[2]. Or, l'affaire concernait Samuel Peixotto, en instance de justice ici, qui voulait répudier sa femme, alors qu'elle refusait l'acte de répudiation. Son « avocat » a rédigé un factum où il a cité en particulier mes paroles en écrivant : Cet homme est un émissaire chargé de recevoir de l'argent pour les pauvres de la Terre Sainte ; on l'a délégué parce qu'il est honnête, mais non à cause de sa science. Ce qu'il en a écrit, c'est pour de l'argent ou parce qu'il ne connaît pas du tout ces lois. Pour ce qu'il dit, il n'indique aucune référence et cela ne se trouve pas dans tout le Talmud ; on a seulement dit dans l'Agada que « l'autel verse des larmes sur celui qui répudie sa première femme », mais on n'infère pas des lois de l'Agada[3]. Il s'est étendu là-dessus, a imprimé le tout et l'a distribué à

1. Le Palais des Invalides. Cette anecdote ne paraît pas connue.

2. La consultation d'Azoulaï, datée de Bordeaux, fin Heschvan 5538, est reproduite en traduction française dans un Mémoire pour la dame *Sara Mendès d'Acosta, épouse du sieur Samuel Peixotto...*, Paris, 1778, p. 37-39 (v. *Un rabbin*, p. 9-10).

3. C'est en substance ce qu'on lit en effet dans une *Consultation sur le divorce de la loi judaïque*, Paris, 1778, p. 26, note (voir *Un rabbin*, p. 10-11). L'avocat de Peixotto était Martineau. Il n'est pas besoin de défendre Azoulaï, un des rabbins les plus érudits qu'il y ait eu, contre de telles attaques; mais il est vrai qu'Azoulaï n'aurait pas pu citer à l'appui de sa thèse un texte *législatif* formel.

tout le « Parlement »[1]. Tout cela s'est fait sur le conseil de Liefmann Kalmer, [« baron de Picquigny, vidame d'Amiens », qui est « professeur » d'une église], où il va et s'agenouille, et siège au conseil[2]. A eux s'est joint Raba de Bordeaux[3], ce qui fait PoKeR (mécréant), initiales de Peixotto, Kalmer, Raba. J'ai eu beaucoup de peine de ce que cela a été écrit et imprimé et cela ira à Amsterdam, Bordeaux, Londres, dont les initiales font Abel (deuil)[4]. Dieu veuille que ce soit en expiation de mes péchés et que les méchants ne me tourmentent plus!

[Le vendredi j'ai eu un grand chagrin : Je voulais partir le dimanche matin et déjà Hananel de Milhaud était allé plusieurs fois à la diligence qui va à Lyon et avait fait un prix pour les vêtements. Il m'avait dit que l'affaire ne serait réglée que le vendredi. Mais il n'y a pas mis de l'empressement : il y est allé le vendredi après quatre heures de l'après-midi et m'a dit alors qu'il n'y avait pas de place. Or, j'avais déjà tout attaché et rangé pour emporter le vendredi, afin d'y passer la nuit de vendredi à samedi[5]. J'avais même écrit dans ce sens à mon cher fils Raphael et à Amsterdam. J'en ai eu bien de la peine.

La veille du sabbat, j'ai dîné chez l'affectionné M. David Naquet ; j'ai reçu de grands honneurs, mais j'étais triste et affecté parce qu'à la synagogue, Mardochée Venture avait apporté le libelle de Peixotto et lisait à plusieurs personnes ce qui y était écrit sur moi, et, quoiqu'il n'ait pas eu l'intention de m'humilier, mais seulement de raconter ce qu'était ce Peixotto, j'en avais honte et je me disais, en pensant à mes péchés : Qu'ai-je fait pour que ceci soit « mesure pour mesure[6] » ? En outre, je souffrais

1. L'affaire était alors en instance d'appel devant le Parlement de Paris. Elle s'est terminée, au moins judiciairement, l'année suivante par une sentence du Châtelet, arrêtant que les deux époux seraient entendus par deux rabbins portugais, qui dresseraient tous les actes qu'ils jugeraient devoir dresser, après quoi le tribunal statuerait définitivement. Peixotto n'obtempéra pas, et pour cause.

2. Sans doute le conseil de fabrique. « Professeur » ne paraît pas être un terme technique. Faut-il lire « défenseur » ? On peut se demander quel intérêt Calmer avait à toute cette affaire. Mais Peixotto, désavoué par ses coreligionnaires « portugais », avait trouvé des souteneurs parmi certains « Allemands » et à ce moment Calmer se chamaillait avec l'agent des « Portugais » à Paris au sujet de l'acquisition d'un cimetière (v. L. Kahn, *Le Comité de bienfaisance*, p. 99 et s.).

3. Les Raba sont une famille de négociants bordelais. Aucun Raba ne paraît impliqué dans le procès, mais c'était une affaire à scandale et on prenait parti pour ou contre.

4. Exactement « Ébel ». — C'étaient les trois principales communautés portugaises de l'Occident, dont Azoulaï tenait à garder l'estime.

5. Azoulaï comptait partir dimanche matin. Comme on était en été et que le sabbat finissait tard, il avait voulu transporter ses bagages au bureau de la diligence dès vendredi et passer à proximité les deux nuits qui restaient.

6. En vertu du principe מדה כנגד מדה, Azoulaï se demande si ce qui lui arrive n'est pas la punition d'un péché du même ordre qu'il aurait commis. Azoulaï est trop humble, non sans un brin d'inquiétude ; il aurait pu dire du mal de plus d'un de ses collègues, mais il le gardait pour lui.

d'un changement d'humeur [1], parce que j'étais resté toute la nuit de jeudi à vendredi à copier les Notes de R. Isaïe.

Le sabbat, au matin, vint Israel Bernal, la bouche pleine de ses propres louanges et la langue empressée aux compliments menteurs [2]. Le soir vint son compagnon, Israel Vidal, qui a une femme à Avignon [3] ; il avait une servante Aschkenazite, nommée Sara, qu'il a tout à coup prise pour femme en faisant partir deux enfants, l'un âgé de six ans, l'autre de quatre ; on dit qu'il les avait mis aux « Enfants trouvés », puis qu'il les a repris. Lui aussi se vantait beaucoup, disant qu'il était puissant et qu'il avait beaucoup de nobles qui l'appuyaient: autant de propos orgueilleux et hautains [4].

Dimanche de Pinhas. A l'issue du sabbat est venu Aron Roget [5], qui s'est mis à raconter les turpitudes et les abominations de Paris, ville en proie à la débauche. Il confessait notamment ses nombreux péchés et racontait sur son compte et sur celui d'autres gens des choses telles que les oreilles vous en tintent quand on les entend. Je suis extrêmement peiné de voir ces Israélites enfoncés dans cette boue profonde, avec des chrétiennes. Que Dieu, dans sa miséricorde, leur inspire le désir de faire pénitence et de devenir d'honnêtes gens, afin que notre âme soit rachetée en faveur de son nom ! Amen.

Le jour, j'ai souffert du jeûne [6], à cause de la forte chaleur.

Le dimanche soir nous sommes allés à la « diligence » et nous nous sommes entendus avec le patron au sujet des vêtements.

La veille de mardi, dans la soirée, nous nous sommes rendus dans l'hôtellerie proche du bureau de la « diligence », qui part le matin. Nous étions accompagnés de M. David Naquet, de M. Mardochée, de M. Hananel de Milhaud, de M. Silveyra [7] et de plusieurs jeunes gens. En arrivant à

1. On sait quel rôle joue l'humeur dans la médecine du temps.

2. Je traduis par à peu près. Il a été question plus haut de I.-B. de Valabrègue.

3. Est-ce le nom de la femme qui suit dans le texte hébreu? Sa rivale « allemande » est appelée, avec un jeu de mots, צרה au lieu de שרה.

4. Cet individu, qu'Azoulaï appelle, non sans ironie, compagnon ou confrère du vaniteux interprète de la Bibliothèque, était sans doute son parent. Je le crois identique avec le sieur Israël de Valabrègue, alias Vidal l'aîné, qui demande au pape, en 1778, la dispense de porter le chapeau jaune dans la ville et le comtat d'Avignon en raison des services qu'il avait rendus aux finances du Saint-Siège; se requête fut recommandée par Dupré de Saint-Maur, intendant de Guyenne, au cardinal de Bernis (*Inventaire sommaire des Archives départementales*, Gironde, II, 112). En 1764 il avait eu, avec son frère Saül, une entreprise de fourrages pour les armées royales (L. Kahn, *Les Juifs de Paris au XVIIIe siècle*, p. 34). On voit qu'il ne mentait pas en se targuant de hautes protections. Sa vie privée était repréhensible et pourtant on a vu qu'un rabbin avait pris la défense de son mauvais cas.

5. Bordelais, commerce en soieries, « bonne conduite », « bonne réputation », disent les rapports de police en 1755 et 1756 (*Revue*, XLIX, 124) ! Il avait mal tourné depuis.

6. Jeûne du 17 tamouz.

7. Est-ce le bayonnais David Silveyra, qui succéda à Péreire comme agent des Portugais » à Paris ?

l'auberge, nous cherchons deux paires de « bottes[1] », que j'avais remises à Abraham et qu'il avait oubliées dans la voiture avec laquelle nous étions venus. Pendant que nous parlions, Abraham s'en va. Je m'en aperçois aussitôt et me mets à sa recherche, mais sans le trouver. C'était une grande sottise de sa part, car le départ a lieu de bon matin, il était déjà minuit et il aurait pu se perdre dans une ville aussi grande que Paris. De cela aussi j'ai été chagriné. MM. Vidal « père et fils[2] » (le même que le Hananel déjà nommé) dormit à l'hôtellerie pour pouvoir nous accompagner. Que Dieu l'en récompense ! Au jour nous sommes partis. Toute la semaine j'ai été mal à mon aise, car il n'y avait que dix places dans la « diligence » et nous étions à l'étroit à cause de la chaleur caniculaire. A midi nous avons déjeuné dans la ville de Chailly[3]. Certes, les Français sont polis et gais ; ils nous ont traités respectueueusement et cordialement, grâce à Dieu, qu'il soit à jamais béni !]

1. « Djizmez » en judéo-espagnol.

2. Désignation bizarre, d'autant plus que le verbe est au singulier. Mais c'est bien le sens : il a été question plus haut de Hananel et de son fils. Vidal est le nom civil. Il veut racheter sa négligence !

3. La diligence de Paris à Lyon, qui partait de deux en deux jours, à quatre heures du matin, dînait à Chailly-en-Bierre, un peu avant Fontainebleau (*Le conducteur français*, t. VIII). — Azoulaï se rend par Mâcon et Lyon en Italie.

SAMUEL LÉVY, RABBIN ET FINANCIER

1. *Notice généalogique.*

Glückel de Hameln, seconde femme de Cerf Lévy de Metz, raconte dans ses Mémoires que, lors de son arrivée à Metz, le fils aîné de son mari, Rabbi Samuel, était revenu de Pologne, où il avait fait ses études rabbiniques, et habitait sa propre maison. Plus tard, Samuel fut nommé grand-rabbin en Alsace, grâce à l'influence de son père et de son beau-père Abraham Grumbach [1].

J'ai démontré ailleurs (*Monatsschrift*, LI, 480), d'après le registre des décès de Metz, que les ancêtres de Samuel Lévy étaient probablement venus de Wimpfen ; c'est pour cela que Samuel Lévy signe parfois Samuel Wimpfen. Le premier représentant de cette famille mentionné dans le *Memorbuch* de Metz se nommait Moschéh Ascher.

Il était, comme je le montrerai ailleurs, le fils du rabbin Jeqil Landau et demeurait à Alesheim, où il mourut le 7 Adar 354 (1594). Son fils Sénior fut rabbin à Metz et mourut le 7 Siwan 395 (24 mai 1635). Son second fils, Jeqil Jacob, fut pendant de longues années membre de la commission administrative de la communauté de Metz et se distingua par son esprit de charité. Il faisait partie des administrateurs élus en 1595 (*Revue*, VII, 107) ; Hannah, fille de Moschéh-Ascher Lévy, mourut avant 1576.

R. Sénior eut deux fils : Moscheh (mort en 1654 ou 1655) et David (mort le 25 Tischri 410 = 20 octobre 1650), et deux filles : Krönlein (morte en 1622 ?) et Jutte (morte en 1628 ?).

Moschéh eut également deux fils : R. Isaac Ephraïm (mort le 13 Adar 444 = 28 février 1684) et Nethanel (mort probablement en 1667), et deux filles Juttele Rachel (morte le 26 Adar II 429 = 29 mars 1669) et Jittelin (morte le 17 Heschwan 438 = 12 novembre 1677). Isaac Ephraïm eut de même deux fils : Hirtz ou Cerf (mort

1. Kaufmann, *Die Memoiren der Glückel von Hameln* (1645-1719), p. 313.

le 19 Tammouz 472 = 24 juillet 1712), marié en premières noces avec Blumchen (morte le 14 Iyar 459 = 13 mai 1699), et Isaac Itziq (mort le 21 Schebat 474 = 6 février 1714), enfin, une fille, Freudchele, décédée à l'âge de quatre-vingt-huit ans, le 2 Siwan 497 = 1er juin 1737.

Cerf eut deux fils : Samuel et Salomon, et cinq filles : Gittele Bilhah, Hendele Sarah, épouse d'Isaïe Willstätt ou Lambert, Hannah, Sarah Rébecca et Ellechen.

Samuel naquit en 1678 et fit ses études à Metz et en Pologne. Il épousa Genendele, fille d'Abraham Grumbach (*Revue*, XLIV, 104 et s.). Il eut deux fils, Méïr et Abraham, et deux filles, dont l'une devint la femme d'Olry, fils de Moïse Rothschild, de Metz, et l'autre celle d'un nommé Schwab de la même ville. Les Rothschild adoptèrent plus tard le nom d'Alcan.

2. *Samuel Lévy en Alsace.*

Ahron Worms, premier grand-rabbin de la Haute-Alsace sous la domination française, avait quitté le pays en 1684 pour devenir rabbin de Mannheim. A partir de cette époque, le poste de grand-rabbin resta vacant pendant plusieurs années. Il est vrai que Meyer Mutzig, ancêtre de la famille Carmoly, fut élu rabbin des Juifs de la Haute-Alsace le 30 juin 1693, et fit partie du *Bet-Din* alsacien avec Wolf Bloch et Isaac Netter, de Brisach ; mais nous ne trouvons nulle part qu'il ait été confirmé dans ce poste par le gouvernement.

A ce moment naquirent, parmi les Juifs de la Haute-Alsace, plusieurs différends. A Brisach, qui comptait alors une communauté assez importante, le rabbin vivait en désaccord avec l'instituteur, Aron Lévy. Il lui défendit de donner l'instruction religieuse et le mit au ban, lui et sa famille, après avoir fait venir un instituteur étranger. D'où protestation d'Aron Lévy auprès du bailli Scherer, ensuite opposition et appel du rabbin et de la communauté auprès de l'Intendant et, enfin, pétition d'Aron Lévy au procureur royal Scheppelin, afin de pouvoir donner l'instruction religieuse. Cette permission lui fut accordée et, quant au premier procès, il fut décidé, par un arrêt du roi, que le bailli Scherer avait le droit de juger les affaires entre Juifs. (*Pièces justificatives*, I *a-d.*)

Un autre différend eut pour motif la nomination de Baruch Weil, de Westhofen, résidant à Ribeauvillé, comme syndic des Juifs de la seigneurie de Ribeaupierre. (*P. J.*, II.) C'est Alexandre Doterlé, établi à Brisach et plus tard à Colmar — car il était fournis-

seur de chevaux pour les armées de Louis XIV — qui avait brigué cette place d'honneur en sa qualité de père du gendre de Jeqil Reinau, de Ribeauvillé, dernier syndic des Juifs de la seigneurie. Il s'ensuivit une scission des Juifs de la Haute-Alsace. Après nombre de démarches et de procès, le parti Doterlé remporta la victoire. Une ordonnance de l'intendant Le Pelletier de Houssaye, datée du 12 août 1700, statua que les décisions prises par Alexandre Doterlé et par le rabbin élu de son parti, concernant les affaires entre Juifs, avaient force de loi et devaient être exécutées selon leur forme et teneur. Le rabbin en question était Samuel Lévy, fils de Cerf Lévy, de Metz. (*P. J.*, II *a-c.*)

Mais cela ne parut pas suffisant à Samuel Lévy. Il tint à être nommé formellement par le gouvernement français. Dans ce but, on organisa un synode des représentants des communautés juives de la Haute et de la Basse-Alsace, le 16 novembre 1700. On décida de transmettre au roi la décision prise au sujet de l'élection du rabbin Samuel Lévy et d'en demander la confirmation. (*P. J.*, III.) Cette demande fut accordée. Par décret du roi Louis XIV du 20 janvier 1702, il fut permis aux Juifs des Haute et Basse-Alsace de reconnaître le rabbin Samuel Lévy comme chef religieux à la place et dans les mêmes conditions qu'Ahron Worms, qui avait donné sa démission. Ce décret fut enregistré par le Conseil souverain de Colmar. (*P. J.*, IV.) Les partisans de Baruch Weil, de Ribeauvillé, signèrent une déclaration attestant qu'ils n'avaient jamais donné ordre à qui que ce fût de faire des démarches contre Baruch Weil et qu'ils étaient prêts à obéir aux ordonnances du seigneur de Ribeaupierre promulguées par Baruch Weil. Cette déclaratiou fut présentée à Chrétien le jeune, seigneur de Ribeaupierre, par Moïse Jacob, de Ribeauvillé. (*P. J.*, V.)

Il va sans dire qu'une situation pareille provoqua de nouvelles disputes. Un incident des plus futiles suffit, en effet, à faire éclater une vraie guerre entre les deux partis. Deux Juifs, Scheyele Wesch, de Ribeauvillé, et Joseph Katz, de Biesheim, n'avaient pu se mettre d'accord à propos d'affaires qu'ils avaient faites en association. Il y eut procès. Comme le jugement tardait à intervenir, ils choisirent des arbitres en la personne de Moïse Jacob, de Ribeauvillé, et de Samuel Werth, de Biesheim. Ceux-ci prononcèrent leur jugement d'arbitrage. Le texte fut rédigé en hébreu par Moïse Jacob, le 29 mai 1702. Entre autres, il fut stipulé que celui qui se désisterait de cet accord aurait à payer une amende de 100 ducats.

Dès que cette affaire fut connue, les syndics des Juifs d'Alsace, Alexandre Doterlé, de Colmar, Samson Cohen, d'Obernai, Aron Weil,

de Ribeauvillé, Raphaël Moyse, de Bergheim, et Isaac Cohen, de Ribeauvillé, enjoignirent, le 28 juin, aux arbitres ainsi qu'aux parties de s'excuser auprès du rabbin et de lui donner satisfaction, parce qu'ils avaient empiété sur ses droits. En cas de refus, l'excommunication serait prononcée contre le ou les récalcitrants. (*P. J.*, VI.)

Là-dessus, Scheyele Wesch et Joseph Katz se rendirent chez le rabbin, le 5 juillet 1702, et firent un nouveau compromis en annulant l'arrangement fait par Moïse Jacob et Samuel Werth. Il est dit dans ce document que le rabbin, sur les instances de Scheyele et de Joseph Katz, ordonna à Moïse Jacob de lui remettre le compromis, qui n'était plus valable, mais que Jacob non seulement refusa, mais proféra même des paroles injurieuses contre le rabbin. (*P. J.*, VII.)

Baruch Weil, ayant eu connaissance de cette transaction, fit défense à Moïse Jacob de remettre le compromis au rabbin et s'adressa même à la seigneurie de Ribeaupierre avec prière de vouloir consigner le compromis au greffe du grand bailliage, jusqu'à ce qu'il fût autrement ordonné. (*P. J.*, VIII.) Ce qui fut fait. (*P. J.*, IX.)

Samuel Lévy adressa alors au Conseil souverain d'Alsace, à Colmar, une plainte contre Moïse Jacob et contre le bailli Bartmann, de Ribeauvillé, demandant, entre autres, à être maintenu dans ses fonctions de rabbin des Juifs de la Haute-Alsace et qu'il fût défendu à tout chacun de le troubler dans l'exercice de son ministère. Le Conseil souverain fit droit à cette demande par un arrêt du 12 juillet 1702. (*P.J.*,X.). Les parties eurent communication de cet arrêt les 18 et 19 juillet. (*P. J.*, XV.)

Moïse Jacob, là-dessus, n'eut rien de plus pressé que de déposer le fameux compromis à la chancellerie contre quittance. Il est vrai que cette quittance était datée du 5 ou du 8 juillet, mais Samuel Lévy prétendit que c'était là un faux et que la déposition avait été faite seulement après le verdict du Conseil souverain. (*P. J.*, XV.)

Le 24 juillet, Moïse Jacob signifia au rabbin, par l'avocat F.-J. Klein, de Colmar, que le compromis se trouvait chez le bailli et que c'était à celui-ci qu'il avait à s'adresser. (*P. J.*, XI.)

Samuel Lévy s'efforça alors surtout de prouver ses droits par des documents juridiques[1]. (*P. J.*, XII.)

1. Ordonnances du Parlement de Metz du 5 septembre 1624 et du 24 janvier 1632, v. R. Clément, *Conditions des Juifs de Metz*, Paris, 1903, p. 254 et 260 ; Décret de nomination du rabbin Ahron Worms, v. Boug, *Ordonnances d'Alsace*, Colmar, 1775, I, 102 et *passim*.

Moïse Jacob chercha à réfuter les dires du rabbin (*P. J.*, XV et XVI), mais il changea bientôt de tactique et chargea Alexandre Doterlé de faire un arrangement en son nom avec le rabbin Samuel Lévy. Il lui donna même une procuratiou écrite dans ce but. (*P. J.*, XIII.)

Les démarches d'Alexandre Doterlé ne semblent pas avoir abouti. Alors, Moïse Jacob présenta une requête au Conseil souverain, afin d'être libéré de l'excommunication. Il fut fait droit à cette demande le 22 septembre 1702. Dès lors, Moïse Jacob devint encore plus hardi qu'auparavant. Il insulta à nouveau le rabbin, de sorte que celui-ci le remit au ban. Le 12 décembre, Moïse Jacob protesta auprès du Conseil souverain contre ce nouveau bannissement. (*P. J.*, XVI.)

Mais avant que le Conseil souverain pût prendre une décision concernant cette protestation, le litige prit une autre tournure. C'est que le prince Chrétien de Birkenfeld, seigneur de Ribeaupierre, s'était adressé également au Conseil souverain et avait pris fait et cause pour Baruch Weil, réclamant pour son compte le droit de nommer un préposé aux Juifs de Ribeauvillé. (*P. J.*, XIV.)

Le Conseil souverain décida, le 23 ou 24 décembre, que chaque partie eût à produire ses preuves. Ainsi fut fait. Samuel Lévy usa même de son droit de réplique, en présentant un nouveau mémoire, le 18 juin 1703. (*P. J.*, XV à XVIII.)

Quelques mois après, au commencement de septembre, le bailli de Ribeauvillé demanda également, dans une pétition au Conseil souverain, le droit de juger les affaires des Juifs, parce que, d'après lui, le rabbin n'avait jamais possédé ce droit, et quelques jours après, le prince soutint également, dans un nouveau mémoire adressé au Conseil, que le bailli avait toujours joui de ce droit, tandis que le rabbin n'avait le droit de juger que dans le cas où il était appelé par les deux parties. (*P. J.*, XIX et XX.)

Le jugement fut prononcé le 12 septembre 1703. Samuel Lévy fut approuvé de ne pas avoir donné suite à la citation du bailli; il avait à exercer les fonctions rabbiniques comme par le passé, et le contrat devait être retourné aux parties; Birkenfeld et son bailli auraient à l'avenir le droit de nommer un préposé et de juger les affaires des Juifs. Moïse Jacob et le rabbin avaient à produire les preuves de leurs prétentions dans un délai de huit jours (V. Boug, *Ordonnances d'Alsace*, I, 347-48.)

Nous ne connaissons pas la suite de cette dernière affaire; il y eut, sans doute, un compromis. Quant à Moïse Jacob, nous appre-

nons par un autre document conservé aux Archives départementales de Colmar (E. 1625) qu'il eut beaucoup de malheurs et qu'il perdit toute sa fortune. En 1712, il demanda la permission à la seigneurie de pouvoir ouvrir un magasin. Il ressort de ce même document qu'il était originaire du pays de Wurzbourg et qu'il avait eu le droit de protection de la seigneurie de Ribeaupierre, le 2 mai 1702. Parfois il est aussi nommé Moïse d'Alsace.

Samuel Lévy ne se contenta pas d'exercer les fonctions de juge et de docteur de la loi. A l'en croire, il voulut élever la piété de ses coreligionnaires et leur moralité, surtout dans leurs rapports avec les chrétiens. Il s'adressa même au Conseil souverain, lorsqu'il vit que ses exhortations restaient sans succès. Il avait remarqué, dit-il, que plusieurs familles qui n'étaient juives que de nom et ne vivaient point selon la Loi, non contentes de leur mauvaise conduite, en entraînaient encore d'autres dans le mal. Il avait voulu les détourner de ces mauvaises mœurs, les prévenir qu'il ne leur était pas permis par la loi d'exiger des intérêts plus que de raison, leur imposer une espèce de réforme pour les tirer de l'opprobre et de la haine implacable qu'ils s'étaient attirés par leur mauvaise conduite et tâcher de les faire vivre autant qu'il était possible selon les lois de leur législateur ; mais il avait été fort surpris de rencontrer des esprits assez rebelles pour lui dire en face qu'ils n'accepteraient jamais de correction de lui. Il les menaça de les mettre au ban de la synagogue. Cela leur fit perdre tout respect. Ils l'injurièrent et le menacèrent.

Une pareille dénonciation ressemble fort à un acte de vengeance. On s'explique sans peine les sentiments de ses ouailles à son égard et le parti qu'il dut prendre bientôt de renoncer à des fonctions pour lesquelles il n'était pas fait.

Le conseil lui permit, par décret du 2 décembre 1704, de mettre à exécution les décrets qu'il rendrait pour l'observation de la Loi judaïque et de la police civile qui doit être observée parmi les Juifs. A ces derniers il enjoignit d'obéir aux décrets du rabbin, à peine d'être mis au ban. (Boug, *Ordonnances d'Alsace*, I, 359-60.)

Il n'est guère probable que cette démarche ait eu le résultat voulu par son auteur. Il faut admettre, au contraire, que la haine et l'exaspération contre Samuel Lévy ne firent que croître à Ribeauvillé, et que c'est, sans doute, le motif pour lequel il transféra sa résidence à Colmar.

Il est vrai qu'à cette époque il n'y avait pas encore de communauté juive à Colmar, mais nous avons vu plus haut qu'Alexandre

Doterlé avait été autorisé à y demeurer en sa qualité de fournisseur du roi, et, quant à Samuel Lévy, nous avons des preuves irrécusables de son séjour dans la capitale de la Haute-Alsace.

La bibliothèque de Gunzbourg à Saint-Pétersbourg possède un manuscrit du Talmud (n° 765) in-16°, dont la première partie fut écrite à Colmar, par Genendele, épouse de Samuel Lévy. La suite fut commencée par Cewi Hirsch, fils d'Isaac, qui demeurait alors chez Samuel Lévy à Colmar, le 11 Tébet 466 (28 décembre 1705) et achevé le 11 Tébet 457 (16 décembre 1706) (v. *Libanon*, p. 80 et 121). Nous trouverons plus tard une autre preuve que Samuel Lévy demeura effectivement pendant quelques années à Colmar.

Nous ne savons pas exactement jusqu'à quelle époque Samuel Lévy resta en Alsace. Dans le décret de nomination de son successeur, Samuel Sanvil Weil, fils de Baruch Weil (4 mai 1711), il est dit que Samuel Lévy avait quitté la province selon les indications des Juifs « depuis peu », pour s'établir ailleurs. Or, il faut admettre que la pétition des Juifs avait été présentée au moins deux ans auparavant, de sorte qu'il est plus que probable que Samuel Lévy avait pris sa retraite en 1709. Cette date se trouve en accord aussi avec d'autres données que nous rencontrerons dans la suite de notre étude.

3. *Samuel Lévy en Lorraine.*

Glückel prétend, dans ses Mémoires, que le vrai motif de la démission de Samuel Lévy est à chercher dans le fait que ses revenus ne lui permirent pas de vivre, comme lui et sa femme y avaient été habitués dans leur maison paternelle à Metz, et surtout d'être aussi larges envers les pauvres qu'ils l'eussent voulu, suivant leur penchant naturel et l'exemple de leurs parents. Il est possible que telle soit la vérité, mais il n'y a guère de doute que ses adversaires étaient également pour quelque chose dans la diminution de son traitement et de ses émoluments, d'année en année. D'un autre côté, il hésita d'autant moins à quitter l'Alsace, qu'il ne s'agissait de rien moins que de devenir trésorier du duc Léopold de Lorraine.

Léopold-Joseph, fils de Charles V et de Marie-Eléonore, était né à Innsbrück, le 11 septembre 1679, et avait été nommé duc de Lorraine, à l'occasion de la paix de Ryswick (1697), sur les instances de Louis XIV, dont il épousa la nièce, Elisabeth-Charlotte d'Orléans, le 25 octobre 1698.

Le duché de Lorraine était alors une des provinces les plus riches et les plus florissantes du royaume, et avec un peu d'économie, Léopold aurait pu devenir le prince le plus heureux. Mais il menait une vie fastueuse et s'adonnait au jeu. De plus, il avait la manie des constructions et, lors des visites d'ambassadeurs et de généraux étrangers, il déployait un luxe extraordinaire. Or, les revenus d'un pays relativement petit comme la Lorraine n'étaient nullement suffisants pour permettre longtemps de telles dépenses. Aussi Léopold se vit-il forcé bientôt d'aviser aux moyens de remplir son trésor vide et de contenter ses créanciers. Il créa de nouvelles contributions et augmenta celles qui existaient déjà, contre l'avis de ses conseillers. Ils lui représentèrent qu'il causait la perte de ses sujets, qu'il devait plutôt renoncer au jeu, vu que ses continuelles pertes d'argent avaient forcé de remettre le paiement des salaires des employés de la cour pour le premier trimestre de l'année 1707. Ces indications se trouvent dans un rapport adressé par M. d'Audiffret, représentant de Louis XIV à la cour de Léopold, et daté du 5 février 1707. (V. Baumont, *Histoire du duc Léopold de Lorraine,* p. 391.)

Mais toutes ces remontrances ne servirent à rien et la situation devint de jour en jour plus critique. Alors, le duc s'adressa à plusieurs Juifs de Metz, et les pria de s'établir dans son pays, afin de l'aider à l'amélioration de ses finances. Ce plan rencontra des difficultés. A peine fut-il connu, que l'on protesta de différents côtés. Les curés de Nancy s'opposèrent à l'établissement de Juifs dans leur ville. Ils présentèrent leur requête, le 18 décembre 1707, et, pour que le public n'en ignorât, ils la publièrent aussi dans le *Mercure Galant*, au mois de mai 1708.

L'évêque de Toul avait également eu connaissance de l'intention du duc de Lorraine. Aussi demanda-t-il au gouvernement français, dans une lettre du 8 décembre 1707, de s'opposer à l'exécution de ce plan. Mais à Versailles on se rangea à l'avis de l'Intendant de Metz, de Saint-Contest, qui ne trouvait rien à redire à l'établissement des Juifs en Lorraine. (Baumont, p. 401.)

L'évêque ne se tint pas pour battu : il chargea d'abord un membre du clergé de faire des remontrances au duc et lui écrivit le même jour (23 décembre) personnellement. Enfin, il décida d'en entretenir encore la famille ducale lors de sa visite de nouvel an. (*P. J.*, XXI.)

Il adressa même une copie de sa lettre de protestation à Rome, où se trouvait à ce moment le premier Président de la Cour souveraine de Nancy, M. Lefébure; ce magistrat voulait obtenir du

pape Clément XI, la succession de l'évêque de Munster, pour le frère de son maître, Charles, grand-prieur de Castille, et offrir au dit Pape d'être parrain du fils de Léopold, dont on attendait la naissance.

Lefébure ne tarda pas à prévenir son maître. Il est absolument hostile aux Juifs. Il a appris à les connaître, lorsqu'il était avocat à Metz. « Ils sont des brigands et des sangsues du peuple. Les paysans des environs de Metz ont été ruinés par les Juifs, tandis que ceux de la Lorraine vivent dans de bonnes conditions. » Il aurait écrit déjà plus tôt, ayant appris par M. Sauter, secrétaire du duc, ce projet d'établissement des Juifs, mais, le 23 février, celui-ci lui avait dit que ce projet était complètement écarté. (*P. J.*, XXII.)

Ces réclamations et ces protestations eurent pour effet que les Juifs ne reçurent pas d'abord de permission formelle d'établissement, mais les pourparlers continuèrent toujours et allèrent si loin, qu'en 1708, Isaïe Lambert transféra sa résidence de Metz dans le duché, probablement à Lunéville, et qu'il devait obtenir une patente à son nom, mais avec la permission de prendre ses beaux-frères, Salomon et Samuel Lévy, les frères de sa femme, chez lui, comme commis.

C'est précisément le secrétaire de Léopold, Sauter, qui traita cette affaire avec Salomon Lévy, frère de notre Samuel. Au mois de janvier 1709, on était convenu que la patente devait être délivrée et qu'Isaïe Lambert devait fonder un magasin et une banque à Lunéville.

Le rabbin Samuel Lévy, avec sa famille, devait demeurer dans la même maison. Dans une lettre du 29 janvier, Isaïe Lambert écrit qu'il a été mis au courant de ces choses par Salomon Lévy, qu'il ne pouvait pas venir à Lunéville à cause du mauvais temps et aussi d'affaires urgentes, mais que Samuel allait se mettre en route dans quelques jours. (*P. J.*, XXIII.)

Glückel fait donc erreur, quand elle raconte, dans ses Mémoires (p. 314), que c'est Samuel qui s'engagea chez le duc et qu'il fit venir chez lui ses deux beaux-frères, Isaïe Willstädt et Jacob Schwab (Grumbach), frère de sa femme. Cette erreur s'explique par le fait que Glückel ne rédigea cette notice que plusieurs années après, à une époque où elle ne se rappelait plus exactement les événements, d'autant que Samuel joua bientôt le premier rôle auprès du duc Léopold, comme nous le verrons bientôt.

Mais, avant de continuer notre récit, donnons les notices généalogiques que nous avons pu trouver sur la famille Willstädt ou Lambert, de Metz.

Le nom de Lambert ne se trouve que dans les documents non juifs ; ailleurs, les membres de cette famille se nomment régulièrement Willstädt, encore jusqu'au XIXe siècle. Cela nous prouve d'une façon absolument sûre que l'origine de la famille est la localité de ce nom. Je suppose que c'est Ascher Laemmlein, venu de Willstädt à Metz au XVIIe siècle, qui adopta alors le nom de Lambert. Laemmlein de Willstädt mourut à Metz le 22 Schebat 429 = 23 janvier 1669. Le Livre des Morts de Metz lui consacre la notice nécrologique suivante :

ר'א'נ' היקר כמר לעמלן אשר בר יצחק ז"ל מווילשטט ע'נ'א'ר' בעבור שכל ימיו הלך בדרך הישר והיה גומל חסד עם כל אדם והשכים והעריב לב"ה ובניו נתנו עבורו מעות לצדקה ב'ז'ת'נ'ב'ה' נפטר יו' ה' בך שבט תלט לפ"ק.

Il eut deux fils : Eliézer Liebermann (décédé le 4 Heschwan 462 = 5 novembre 1701)[1] et Isaac Moschéh (décédé le 21 Sivan 481 = 16 juin 1721)[2], et deux filles : Treinele (morte le 12 Iyar 441 = 30 avril 1681)[3], et Roeschen Tamar Rachel (morte le 12 Ab 488 = 29 juillet 1728)[4].

Eliézer Liebermann eut une fille, Breinele (morte le 26 Tébet

1. ר'א'נ' איש ישר והגון כמר אליעזר ליברמן בר אשר לעמלי ווילשטט ז"ל ע'נ'א'ר' בעבור שהלך כל ימיו בדרכי יושר ונשא ונתן באמונה והזהיר מאד כל ימיו בכבוד אבותיו ותפלתו עשה בכוונה והשכים והעריב לב"ה והיה בהחברותא לומדי משניות בכל יום בקביעות בב"ה לאחר תפלת ערבית ואשתו ובניו נתנו צדקה בעבורו ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה נ' בש"ט בש"ק ד' חשון תסב ונ' למחרתו ביו' א' ה' חשון תסב.

2. ר'א'נ' האיש ישר וכשר הישיש כמר יצחק משה בר אשר ז"ל ווילשטט ע'נ'א'ר' בעבור שנשא ונתן באמונה וביתו היתה פתוחה לרווחה והרבה לעשות צדקה לעניים בלב נדבה והשכים והעריב לב"ה והתפלל תפלתו בכוונה ובאימה ויראה ודרכיו היו מדרכי התמימים והישרים בכמה מדות טובות והצנע לכת את ה' לאהבה אותו ולעבדו וגם אשתו ובניו נתנו עבורו צדקה להקדש ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ'ונ' בש"ט יו' ב' כ"א סיון ת'פ'א.

3. ר'א'נ' האשה היקרה והצנועה מרת טריינלה בת אשר ווילשטט בעבור שהיתה עקרת הבית וגומלת חסד עם כל אדם והשכים והעריב לב"ה ועשתה תפלתה בכוונה גם אמה ובעלה נתנו עבורה לצדקה ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ'ונ' בש"ט יום ב' ר"ב אייר ת'מ'א.

4. ר'א'נ' אשה היקרה והמהולכה מרת ריזכי תמר רחל בת הח"כ אשר ווילשטט ע'נ'א'ר' בעבור שהלכה כל ימיה בדרכי ישרים ועסקה במרומט' בכל יכולתה ותפלתה היה בכוונה גדולה והשכימה והעריבה לב"ה וכמה שנים היתה סגפה את נפשה בסיגופים בתענית והיתה תמיד גומלת חסד עם בני עניים וביתה היתה פתוחה לרווחה ודיבורה היתה בנחת עם כל אדם וכלתה ימיה בצער וצוותה ליתן צדקה לאחר מותה קודם קבורה ולאחר קבורה גם בניה נתנו צדקה בעבורה ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ'ונ' ר"ב מנחם ת'פ'ח.

463 = 13 janvier 1703)[1], et un fils, Jacob Jeqil (mort probablement en 1736)[2].

Isaac Moschéh eut trois fils : Abraham Mardochée (mort le 5 Nisan 485 = 19 mars 1725)[3], Ischaï Israël Joseph, *alias* Isaïe Lambert (mort le 27 Tébet 494 = 1er décembre 1733)[4], et Isaïe (mort le 1er Siwan 508 = 29 mai 1748)[5].

1. ר'א'נ' האשה היקרה מרת ברוינלה בת כמר ליברמן ווילשטט ז"ל ע'נ'א'ר'ו בעבור שהיתה עקרת הבית והלכה בתום וביושר והיתה צנועה בכל מעשיה והשכימה והעריבה לב"ה ותפלתה היתה בכוונה גדולה תמיד גם בעלה ואמה נתנו בעבורה צדקה להקדש ב'ז'ת'נ'ב'ה — נ' ביום כ"ו טבת ת'ס'ג' לפ"ק

2. ר'א'נ' היקר כמר יעקב יעקל בר אליעזר ליברמן ווילשטט ז'צ'ל ע'נ'א'ר'ו בעבור שיעקב איש תם היה בכל מעשיו ונשא ונתן באמונה והשכים והעריב לתפלה ועשה תפלתו בכוונה גדולה ולא דיבר אפילו שיחה בטילה והיה ממש אחד מן הראשונים לב"ה מהעשרה גם אשתו ובנו נתנו בעבורו צדקה להקדש ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ' בש"ט יו'.

3. ר'א'נ' היקר כמר אברהם מרדכי בן המנוח כ' יצחק משה ווילשטט ז"ל ע'נ'א'ר'ו בעבור שהלך בתום וביושר ודיבורו היה בנחת עם כל אדם והשכים והעריב לב"ה ותפלתו היתה בכוונה וביתו של אברהם היה פתוח לרוחה להנהות עניים משלו והפריש תמיד המעשר מכל הריווח שהיה לו וחלק אותו לעניים וגם אשתו ובניו נתנו צדקה עבורו להקדש ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ' בש"ט ב' ה' ניסן וכ' ביום שלאחריו ג' ו' ניסן ת'פ'ה.

4. ר'א'נ' הישיש והצדיק פ"ר החכ' ישי ישראל יוסף בר יצחק משה ווילשטט זצ"ל ע'נ'א'ר'ו בעבור שהיה פ"ו יותר משלשים שנים בקהלתנו רועה נאמן על צאן קדשים בעל מבועי מים וינשא: תיקן תקנות וגדר גדרים לעזרתם חושה: וטרח את עצמו לגמול חסד עם יחידים ורבים בעסק השתדלות ונסע באלה מסעי כמה פעמים בעסקי קהלתנו והוצק חן בשפתיו שפתי דעת לדבר דבריו בהשכל ומצא חן בעיני השררות כי לב חכם ישכיל פיהו ובתשועת ה' היה מוצא דיננו לאורה: והנהיג את הצבור בדרך סלולה וישרה: בענוה ולא בגאוה ושררה: תפלתו היתה בכוונה זכה וטהורה: וכמה שנים הנשמע קולו בבואו אל הקודש ביום הקדוש והנורא: וזמר בקול נעים וערב תפלת נעילה בשפה ברורה: וביתו היה פתוח לרווחה לקרובים ורחוקים וביותר לעניים לומדי תורה: ומנעוריו עד לעת זקנתו החזיק בביתו כמה רבנים מופלגים ולא פסקו מעל שולחנו לומדי תורה: וכבוד עשו להם במעולה שבבתים ושם להם שם משה וכבא ושולחן ומנורה: ללמוד וללמד לבניו ולאחרים בפלפול ובסברה: גם היה בחברא קדישא שמדליקין נרות על המנורה: ובחברא קדישא עושים חסד של אמת בעשיית ארונים שאין להם שיעור למתן שכרה: גם קיים מצות עשה ועתה כתבו לכם את השירה: וכתב בכתב ידו ממש ס"ת מתחילתו ועד גמירא: ומצוותה פרוסה בירושלים שהיה גבאי להשגיח בהימנותא על מעות א"ר וידיו שלחה בכישור לעיר הקדושה ת'ו'ב'ב מימים ימימה: גם היה מקיים והכניס בברית דא"א ומל כמנין ישו' ויותר ומסר נפשו עליה לקיימה: גם בניו נתנו צדקה בעבורו ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ' בש"ט ליל ש"ק ד"ז טבת וכ' למח' יום א' בהספדא ר' ת'צ'ד' לפ"ק.

5. ר'א'נ' ר' ישע' בר יצחק משה ווילשטט בעבור שנשא ונתן כל ימיו באמונה ומגדל את בניו לתורה ולתבונה ומקדים ערב ובקר אל התפלה ורנה ונהג עצמו בדרך הישר ועובד בתמימות אל עליון שמים וארץ קנה ובניו ואשתו נתנו צדקה בעבורו ב'ז'ת'נ'צ'ב'ה — נ' בש"ט ליל ר"ח סיון וכ' למח' ת'ק'ח לפ"ק.

Dans Le Livre des Morts je n'ai trouvé mention que de deux filles d'Ischaï, Breinele (décédée le 14 Kislew 519 = 14 décembre 1758)[1] et Miriam (décédée le 10 Heschwan 530 = 11 novembre 1769)[2], mais il est probable qu'il eut aussi des fils.

De quel genre furent les affaires d'Isaïe Lambert et de ses associés? On est renseigné là-dessus par les lettres adressées par Salomon Lévy, frère de Samuel, aux hommes de confiance du duc. Mais avant d'en analyser le contenu, disons quelques mots de Salomon Lévy.

Salomon Lévy naquit en 1667; il avait donc onze ans de plus que son frère Samuel. Il se maria avec la fille du médecin Simon Wallich de Coblence[3]. Déjà dans sa jeunesse il fut mêlé à plusieurs affaires louches dont il ne put se dégager qu'avec l'aide de son père. Mais celui-ci se vit forcé de le désavouer et rompit toute relation avec lui, de sorte qu'il perdit tout crédit chez les Juifs aussi bien que chez les chrétiens. En 1694, il fut accusé de plusieurs faux, comme il ressort d'une lettre de l'Intendant de Metz, M. de Sève, au contrôleur général des Finances à Paris, du 14 mars. L'Intendant le nomme « le Juif le plus décrié de Metz ». Il s'était engagé à importer 60.000 sacs de blé d'Allemagne en France et à prêter deux millions de livres au roi. Comme il ne put remplir cette promesse, il fut condamné à quatre mois de prison. (V. Boislille et Bretonne, *Correspondance des contrôleurs généraux des Finances avec les intendants de province*, Paris, 1897, I, 1300.)

En 1703, nous le trouvons en prison à Venise, soi-disant pour avoir été en correspondance avec le roi de France (קבץ על יד, XV, 1899, p. 8).

En 1708, c'était lui qui dirigeait les pourparlers en Lorraine, pour l'établissement de son frère et de son beau-frère, établissement qui eut lieu au commencement de 1709. Il se rendit probablement bientôt après en Allemagne. Au mois de mai, nous le trouvons à

1. י'א'נ' האשה מרת ברוינלה בת פו"מ כהר"ר ישי יוסף ישראל ווילשטט ז"ל ע'נ'א'י'ר בעבור שהיתה עקרת הבית ועטרת בעלה ותפלתה היתה בכוונה גם היתה מוטלת על ערס דוי זמן רב ביסורים קשים שקבלה עליה באהבה ובחבה גם בנה כמר יוסף מערכינגן נתן בעבורה צדקה להקדש ב'ז' — נ'ונ' יום א' י"ד כסליו ת'ק'ר'ט לפ"ק.

2 י'א'נ האשה הזקנה מרת מרים בת פו"מ המנוח כ"ה ישי ווילשטט בעבור שהיתה עקרת הבית ונהגה בכבוד בעלה והשכימה והעריבה לבית התפלה והניחה אחריה קרן קיימת לחלק בכל שנה ללומדי תורה ולעניים קרובים סך מספיק ובנה ובנותיה וחתניה נתנו צדקה עבור נשמתה ב'ז' — נ'ונ' עש"ק יוד מרחשון ת'ק'למד לפ"ק.

3. Voir sur lui *Monatsschrift*, 1905, 283.

Trèves, chez un certain Samuel Schweich. C'est là que lui est adressée une lettre de J.-B. Alliot de Lunéville, du 3 mai 1709. Alliot écrit à Salomon Lévy que sa lettre du 24 avril avait fait une bonne impression et qu'on était fort content de son attention et de son offre de service, mais s'il désirait une récompense, il devait indiquer les moyens par lesquels il ferait venir le blé en Lorraine, d'où il le prendrait et à combien il reviendrait. On pourrait en prendre jusqu'à 30.000 sacs et plus, l'affaire était très pressée et, dès qu'elle serait conclue, on lui enverrait un homme avec les passeports nécessaires pour le soutenir dans ses entreprises. (*P. J.*, XXIII.)

Le 13 mai, c'est le lieutenant général de Lunéville, d'Hablenville, qui lui écrit, au nom d'Alliot, que l'on achèterait indifféremment froment, seigles, orges et spelz pour le compte du duc et qu'on le ferait déposer à Nancy et à Lunéville. Dès que tout serait en ordre, le duc enverrait un homme de confiance avec des lettres d'échanges pour payer les prix, et lui-même serait également récompensé et trouverait toute la protection qu'il souhaiterait, s'il voulait venir en Lorraine. (*P. J.*, XXIV.)

Alliot lui écrit, une seconde fois, le 20 mai 1709, en lui recommandant surtout de ne s'engager à rien sans un ordre formel. (*P. J.*, XXV.)

La réponse de Salomon Lévy à ces trois lettres est datée de Coblence, 27 mai 1709. Il dit qu'il a parlé à M. Bourcier (v. sur lui Baumont, *l. c.*, p. 204) lors de son passage en bateau pour La Haye, et il demande de l'argent et l'ordre d'acheter du blé, le temps étant favorable au transport. D'une note jointe à sa lettre il ressort que Salomon Lévy avait acheté 6.000 maldres. (*P. J.*, XXVI.) En attendant, il ne reçut ni argent, ni ordre.

Le 24 juillet de la même année 1709, Samuel Lévy, *Juif de la Cour de son Altesse Royale*, fit la proposition d'acheter et de livrer, dans le délai de trois mois, 6.000 malters de blé bonne marchandise, dont les trois quarts en seigle et un quart en froment à raison de 7 1/2 florins, monnaie d'Allemagne, le malter à 180 livres, Il fera son possible pour faire le transport dans les meilleures conditions de bon marché. (*P. J.*, XXVII.) Nous ne savons pas s'il fut donné suite à cette proposition.

Le 4 septembre 1709, Salomon Lévy écrivit de Trèves à M. Sauter, secrétaire du duc de Lorraine, qu'il se trouvait dans cette ville depuis le 29 août. Les Français avaient vidé tous les greniers, ils étaient même entrés dans le palais épiscopal et avaient accaparé tout le blé ; dans ces conditions, il était difficile de faire des affaires.

Le service postal ne fonctionnait plus, de sorte qu'il avait dû engager un messager spécial. Tout cela occasionnait beaucoup de frais, aussi demandait-il l'envoi de passeports et d'un acompte. L'argent devait être envoyé à son frère Samuel à Coblence, lui-même logeait à Coblence chez le médecin Simon Wallich. (*P. J.*, XXVIII.)

Quelques jours après, Salomon Lévy se trouve à Francfort, d'où il écrit de nouveau. Il avait des discussions avec le Juif de Coblence qui lui avait vendu le blé, à propos de l'acompte de 450 l. qu'il lui avait donné. Non seulement il ne voulait pas rendre ces 450 l., mais il réclamait encore de Salomon des dommages et intérêts. Le représentant du duc à Francfort, M. Rendant, lui avait conseillé de s'adresser à Son Altesse Royale, le duc de Lorraine. Il demandait, en même temps, un passeport pour 3 ou 4 mois, afin de pouvoir se rendre en Lorraine, où il avait des affaires à régler. On devait adresser le passeport à sa femme, à Metz. (*P. J.*, XXIX.)

Au mois d'octobre, il se trouvait dans cette ville, où il apprit par sa femme qu'on avait connaissance de ses entreprises à Lunéville. Il annonçait à son correspondant, sans doute M. Sauter, par lettre du 8 octobre, qu'il avait trouvé un personnage ayant signé une promesse d'avance d'argent pour le duc, pour un délai de trois ou de six mois. Le blé acheté se trouvait à Coblence, et c'est là que le duc devait le faire prendre. Il se plaignait, en outre, de ce que, depuis le 15 mai, il avait envoyé plus de quinze messagers à Lunéville, sans que l'on eût jamais appris la vérité. *Il en attribue la cause à son frère.* Il demande, enfin, encore une fois l'envoi d'un passeport, pour qu'il puisse venir sans crainte à Lunéville. (*P. J.*, XXX.)

Il est probable que cette dernière demande fut accordée. Mais l'affaire du blé n'avançait pas. Il semble qu'à Lunéville non plus on ne voulait pas lui donner d'ordres formels et encore moins de l'argent. On voulait d'abord se renseigner sur la valeur de ses affirmations. Dans ce but, on envoya un certain Gessner à Coblence. Il y vint le 13 novembre. Salomon s'y était déjà rendu auparavant, principalement pour faire patienter encore quelque temps les Juifs avec lesquels il avait fait un contrat, le 15 mai, pour l'achat du blé. Mais entre temps il était arrivé un accident : 170 sacs de seigle étaient tombés dans l'eau. Il demandait donc ce qu'il devait faire. Le blé devait être mis dans six greniers, qui coûtaient 24 écus par mois de loyer. Les ouvriers qui remuaient le blé deux fois par jour demandaient 1 1/2 écu par jour, le surveillant 12 sols par jour M. Gessner s'était rendu compte de la situation et lui avait conseillé

de s'adresser à la cour de Lunéville, afin d'obtenir les procurations nécessaires. Les Juifs ne voulaient pas attendre plus longtemps, pouvant déjà alors vendre plus cher leur blé. (*P. J.*, XXXI.)

Aucune réponse ne venant, il se mit en route pour Lunéville. Mais arrivé à Metz, il fut mis en prison à cause d'un banqueroutier du nom de Valbrin, dont il devait détenir une promesse pour la somme de 5.000 livres, tandis que lui-même prétendait avoir transmis cette promesse au secrétaire-trésorier de Valbrin, un nommé Farge. Comme il craignait de négliger les affaires du duc, il demandait de pouvoir envoyer un homme de confiance à Coblence afin de prendre les mesures nécessaires. S'il ne devait pas être relâché au bout de huit jours, il désirait y envoyer sa femme pour mettre tout en ordre. Il espérait que son beau-frère, le médecin, la soutiendrait dans cette tâche. Nous trouvons tous ces renseignements dans une lettre datée de Metz du 3 décembre 1709. Il priait, en même temps, que l'on lui envoyât M. Varcheux, brigadier des chevau-légers, qui devait passer par Metz et lui rendre visite ; si lui-même n'était pas encore relâché, il pourrait faire le voyage avec sa femme. Il donnerait alors les indications nécessaires. Enfin, il demandait une lettre de recommandation du duc à l'Intendant M. de Saint-Contest, dont le secrétaire avait en mains l'affaire Valbrin. Cette recommandation lui serait utile pour sa cause et il pourrait alors partir plus tôt. (*P. J.*, XXXII.)

Nous ne savons pas exactement ce que l'on pensait à la cour lorraine de toutes ses propositions et de toutes ses demandes. Mais il paraît ressortir d'une lettre de Salomon, du 14 octobre 1710, qu'à cette date encore, il se trouvait en prison à Metz. « Je fais travailler, dit-il, en diligence pour mon élargissement qui ne tient qu'à 2.500 livres. »

Il paraît donc qu'on était d'accord pour accepter la moitié de la somme réclamée au début. Or, le 24 septembre 1710, le prince Charles de Lorraine, frère du duc Léopold, avait été élu archevêque de Trèves. Le duc avait fait des démarches et dépensé des sommes considérables pour arriver à ce résultat. (V. Baumont, *l. c.*, p. 162.)

Salomon paraît avoir eu vent de ces événements, aussi il écrivit à un Juif de Hatzfeld, lui demandant s'il était disposé à prêter de l'argent au duc. Ce Juif lui répondit, par lettre du 28 novembre, qu'il pouvait avancer 600.000 livres et davantage dans un délai de trois ans, le matériel nécessaire pour la frappe de monnaie, à la seule condition qu'on lui donnerait une garantie suffisante. (*P. J.*, XXXIV.)

Glückel ne mentionne pas ces événements et ne parle jamais de Salomon Lévy, sans doute à cause de sa mauvaise conduite. Par contre, elle nous a laissé, dans ses Mémoires, bon nombre de détails sur les affaires d'Isaïe Lambert, Samuel Lévy et Jacob Schwab. Ils montèrent, à Lunéville, un magasin, où le duc avait l'habitude de faire ses achats. Dans ce but il fallait un grand capital. Mais cela ne put avoir eu lieu que lorsque de nouveaux dissentiments divisèrent Louis XIV et l'Empereur, après l'échec des pourparlers de La Haye, c'est-à-dire, en 1709, et non pas, comme Glückel le prétend, au commencement de la guerre de la succession d'Espagne. Six mois après, Samuel et ses associés devinrent également les fournisseurs de la monnaie, c'est-à-dire qu'ils s'obligèrent à livrer au gouvernement ducal chaque année une certaine quantité de monnaie étrangère, surtout française, pour être convertie en monnaie lorraine de moindre valeur. (Baumont, *l. c.*, p. 404.) Comme ce commerce prospéra au commencement et rapporta beaucoup, deux autres Juifs de Metz, Olry Alcan ou Rothschild, gendre de Samuel Lévy, et son père, Moïse Alcan, vinrent s'établir en Lorraine.

Cela s'accorde bien avec le fait suivant, rapporté par Lepage, *Archives de Nancy*, II, 46 : En 1711, Moïse Alcan et plusieurs de ses coreligionnaires furent accusés d'avoir été aux fenêtres de l'Hôtel du Sauvage, fumant et la tête couverte, lorsque la procession du Saint-Sacrement passa devant la maison, tandis qu'ils auraient dû se retirer ou se mettre à genoux. Le lieutenant de police fit une enquête, qui confirma la vérité des allégations. Mais comme le duc Léopold avait donné ordre de traiter la chose « sans éclat », les accusés ne furent condamnés qu'à une amende de 300 livres, qui devaient être employées pour l'embellissement de l'église Saint-Sébastien. Défense fut faite au propriétaire de l'hôtel de louer aux Juifs des chambres donnant sur la rue, sous peine d'une amende de 1.000 livres et plus, s'il devait être nécessaire. Ce jugement fut prononcé seulement le 13 février 1712, parce que Moïse Alcan était en voyage, muni des passeports du duc Léopold.

Le nom d'Alcan est né de la même manière que celui de la famille Lambert. Le premier qui l'ait porté fut probablement le nommé Jacob Joseph ben David Elhanan Rothschild, qui vint à Metz au XVIIe siècle, et qui se nommait dans ses relations avec les chrétiens, Jacob Alcan.

Il se distingua par ses connaissances, par sa grande autorité dans la communauté, par sa fortune et par son esprit de charité. Il

mourut le 5 Nisan 459 = 4 avril 1699 Le Livre des Morts de Metz lui a consacré la notice nécrologique suivante :

י׳א׳נ האלוף המופלא אמרותיו ודבריו דברי פלא בחכמה ובידיעה יורה בקי בכל חדרי תורה דיין ותיק הפשתגין מיוחד מן המנויין ראש ומנהיג הקהלה יודע לחשב בכל התלמוד ואפי׳ במסכת כלה גודר גדר ועומד בפרץ שמו נודע ומפורסם בארץ התורני מוהר״ר יעקב יוסף במהור״ר דוד אלחנן רוטשילט זצ״ל בעבור שיעקב איש תם מותמים ומושלים בכל מעלות ומידות במילי דאבות ובמילי חסידות תמיד בתורת ה׳ נפשו חשקה אמרותה אמרות טהורות מפיו לא פסקה גם בלילה שינה מעיניו נדד ויוסף הוא המסביר לתלמידים הרבה ברוב חריפות וחדוד ללמוד בחבורת עתים לתורה קובע לבל יעבור מכל עסקיו היה מונע תפילתו בכוונה גדולה ערב ובוקר וצהרים גם משפט וצדקה לרבים קיים וסופו מוכיח על תחילתו אחרי שנפטר לו השעה ועונתו בכתיבת ידיו בטוב טעם ודעת צוואתו להיות מקרנו שני מאות ר״ט לפירי לעולם מתוקנים לסיעת הכנסת כלה הפרי תהא נתונים גם נדר ופסק סך מסויים לעניי ירושלים לדלי ואביוני קהלתינו צדקה חונן חבל על דאבדין ולא משתכחין עליו ראוי להתקונן גם אשתו ובניו נתנו צדקה להקדש עבורו ב׳ז׳ת׳נ׳צ׳ב׳ה.

נתבקש ונתקבל למעלה יום ה׳ ונ׳ יום ו׳ ה׳ ניסן ת׳נ׳ט לפ״ק.

Son fils Moïse[1] mourut jeune, le 27 Tammouz 445 = 29 juillet 1685, tandis que sa fille Keilche[2] décéda probablement en 1743 dans la même année mourut également Moïse Alcan, dont le vrai nom était Moïse Abraham[3]; il fut enterré le jour de son décès, le vendredi 8 Tébet 503 = 4 janvier 1743.

1. א׳נ׳ הבחור כמר משה בן הח״ר יעקב רוטשילט ע׳נ׳א׳ר׳ו בעבור שהלך בתמימות וגם אביו ואמו נתנו צדקה בעבורו ב׳ז׳ת׳נ׳ב׳ה — נ׳ בש״ט ונ׳ יום א׳ ז״ך תמוז ת׳מ׳ה.

2. ר׳א׳נ האשה היקרה מרת קילכי בת פו״מ כמוהר״ר יעקב יוסף רויטשילט זצ״ל ע׳נ׳א׳ר׳ו בעבור שהלכה כל ימיה בדרכי ישרה והיתה גומלת חסד עם עניים וביתה היתה פתוחה לרווחה והשכימה והעריבה להתפלל בכוונה גדולה והיתה עטרת לבעלה גם בניה ובעלה נתנו עבורה צדקה להקדש ב׳ז׳ת׳נ׳ב׳ה.

3. ר׳א׳נ הקצין והנדיב פו״מ והשחדלן המדינה בלוטרינגין כהר״ר משה אברהם בן המנוח הרבני המופלא פו״מ כהר״ר יעקב יעקל יוסף רויטשילט זצ״ל ע׳נ׳א׳ר׳ו בעבור שהלך כל ימיו בתום וביושר ועוסק במו״מ באמונה ובכושר והחזיק בביתו במקום נאנסי בה״כ מיוחד לתפלה להתפלל בעשרה והיה קובע עתים לתורה וביתו היתה פתוחה לרווחה להכניס אורחים עוברים ושבים ארחי ופרחי לכל דכפין שלחן מלא כל טוב לגומדי תורה ולמשולחי א״י הקדושה ירושלים חברון צפת תוב״ב ספרדים ופוילין ואשכנז כולם קיבל בסבר פנים יפות ושלחום בשלום במנה יפה שקל הקודש כפול והיה גומל

Sa fille, mentionnée dans la notice nécrologique à lui consacrée dans le Livre des Morts, se nommait Röschen[1], elle mourut le 4 Tammouz 509 = 20 juin 1749. De ses fils nous ne connaissons que le gendre de Samuel Lévy, Olry ou Oury Phébus. Lui même n'est pas mentionné dans le Livre des Morts de Metz ; par contre, nous y trouvons sa fille Rébecca Hindele[2], décédée le 28 Ab 505 = 26 août 1745.

Glückel parle longuement, dans ses Mémoires, de la terreur éprouvée par son mari, Cerf Lévy, lorsqu'il reçut de la part de son fils Samuel, la nouvelle ayant trait à l'engagement de la Monnaie. En sa qualité de commerçant expérimenté et compétent, il se dit, avec raison, que cette entreprise ne pouvait être menée à bonne fin

חסד לעניים ולעשירים בהשתדלות הרבה להציל העשוק מיד עושקו וכמה נפשות מבני ישראל הציל והיה מוקיר ודחיל ורחים רבנן ונדיב לב היה במעשי צדקה לעניים ולאביונים וצווה לבניו ולבתו קודם מותו לחלק לעניים תכף אחר מותו הסך שני אלפים ליוור לויטרינגר מעות וגם הניח אחריו ב־כה קרן קיימת הסך שנים עשר אלפים ליוור כ"מ להניח על פרי חמשה למאה לשנה שציווה ליורשיו לחלקו בכל שנה ושנה עולמית לכל ניני צדקות וצדק יהלך לפניו וגם ציווה לבניו ליקח עשרה לומדים ללמוד בבית בתו הקצינה תי' מדי יום ביום שיעור לנחת רוח לנשמתו בג"ע מלבד שארי צדקות לקרוביו גם אשתו ובניו ובתו נתנו בעבורו צדקה להקדש ב'ד'ת'נ'ב'ה — נ' פה ק"ק מיץ בליל ה' נגהי יו' ו' עש"ק ונ' בו ביום ח' טבת ת'ק'ג לפ"ק.

1. ר'א'נ האשה היקרה הגבירה והנדיבה מנשים באהל תברך מכל עוברי דרך המהוללה כפי מעלה מרת ריזכה בת המנוח ה"ה כהר"ר משה אברהם רוטשילט ז"ל ע'נ'א'ר'ו בעבור שהלכה כל ימיה בתמימות בכל מעשיה בכל עוז ותהלה הרי זאת עולה בצדקה כפה פרשה לעני ובכסות ומעות ומזונות תמיד לא שקלה ידה מכיסתה ליתן צדקה לק־רובים ורחוקים ולגברי ואיתתא לגדולים וקטנים בכמה שנים ולהלוות לעניים ולאביונים בעת דוחקם ולהרבה נתנה לחם חקם ובגופה התעסקה ויצאה והיתה בחבורת הנשים המתעסקות בטהרת מתים חסד של אמת ובשארי חברת נשים צדקניות לפרנס עניים מדי יום ביומו גם היתה מגדלת יתומים בביתה ולא יצאה מביתה משרתת עד שהשיאה לאיש ועשתה להם כמשפט הבנות לא חסרה להם דבר מכל טובה גם לא הרגיזה והכעיסה שום אדם וביתה היתה פתוחה ורבים היו מאיכלי שלחנה וקבלה כמה משולחים רבנים מופלגים אשכנזים וספרדיים חכמים מארץ הקדושה וקבלם בכבר פנים יפות בכל הכבוד לכבוד ביתה גם תפלתה היתה בכוונה גדולה ובב"ה השכימה והעריבה ולפני ה' תשפוך שיחה באהבה וביראה עובדה את בוראה אין לספר שבחה ואת אשר עשתה הלא אלהי' יחקור זאת ויזכור צדקתה גם בעלה נתן עליה צדקה גם בניה ובתה נתנו צדקה בעבורה ב'ז' — נ' בליל ה' נגהי יו' ו' ד' תמוז ת'ק'ט לפ"ק.

2. ר'א'נ האשה מרת רבקה הינדלי בת כהר"ר אורי פייבש רוטשילט עבור שהיתה עקרת הבית ובב"ה ערבית ושחרות משכמת ותפלתה היתה זכה והיתה בעלת צדקה ובביתה היו לומדים בחורים כל היום לרבות הלילות וקודם מותה הפרישה סך ממון לעניים ומנכסי מלוג שלה בהסכמת בעלה גם הניח אחריה קרן קיימת אלף ל' והפרי יחלק לעשרה לומדים שילמדו ביאר־צייט שלה גם שארי צדקות נתנה בעת חליה ב'ז' — נ'ונ' כ'ח' מנחם ת'ק'ה.

et que le roi de France ne tolèrerait jamais des manœuvres de ce genre. Il ne tarda pas à communiquer à son fils toutes ses appréhensions, mais comme l'accord était déjà fait et comme les trois associés étaient tous jeunes et actifs, il n'y eut plus rien à changer.

Nous apprenons par le récit de Glückel que les craintes de Cerf Lévy ne furent que trop fondées. L'argent envoyé par les trois associés à Metz fut souvent arrêté et souvent renvoyé, mais souvent aussi confisqué. Le 26 avril 1712, Jacob Schwab avait envoyé par son domestique, Elie Limburg, 16.000 livres en argent lorrain, et en pièces de 28 sols, à Metz Cet argent fut saisi. (Arch. Nat., G[7] 383), et dans le courant de la même année, Moïse Alcan fut même mis en prison à cause d'une affaire analogue.

Le roi de France défendit bientôt après l'importation et l'exportation de l'argent lorrain de ses pays et dans ses pays, et l'intendant de Metz fut chargé de faire savoir à l'administration de la communauté juive qu'elle eût à rappeler les membres de la communauté qui s'étaient établis en Lorraine. Ceux qui ne seraient pas revenus dans un délai de quinze jours devaient être exclus de la communauté. Isaïe Lambert était déjà de retour auparavant à Metz, de sorte que cette ordonnance ne se rapporte qu'à Moïse Alcan et à son fils Olry et à Samuel Lévy, ainsi qu'à son beau-frère Jacob Schwab. Ces quatre personnages sont effectivement nommés dans le document en question. Il fut également défendu aux Juifs de Metz de se faire nommer représentants ou agents par l'un ou l'autre de ces quatre Juifs, sous peine d'être eux-mêmes bannis du royaume. Cette ordonnance est datée du 14 juin 1712 ; une copie en fut adressée aux quatre Juifs établis en Lorraine. (*P. J.*, XXXV, une copie raccourcie et fautive en a été publiée dans les *Arch. isr.*, V, 559.)

Il va sans dire que les quatre Juifs visés par cette ordonnance employèrent tous les moyens pour la faire annuler. D'après Baumont (*l. c.*, p. 404), c'est sur les instances des Ministres lorrains que M. Barrois, agent diplomatique de Léopold à Paris, fut chargé de faire des représentations au gouvernement français. Cette démarche fut sans résultat. Barrois répondit, par lettre du 2 juillet 1712, que le Ministre français était d'avis que les traités conclus entre le roi et le duc ne se rapportaient aucunement aux Juifs, dont il n'était pas question, que le roi ne considérait pas comme ses sujets, mais comme une nation étrangère et tolérée, et qui ne pouvaient même pas venir à Paris sans permission spéciale.

Moïse Alcan demanda alors la permission de rester encore deux ans à Nancy, vu qu'il avait prêté 25.000 livres au duc et qu'il s'était engagé, six mois auparavant, à livrer l'argent néces-

saire à la Monnaie pendant trois années. Il espérait trouver cet argent en Allemagne et en Hollande, avec de bons certificats d'origine. Cette demande fut même soutenue par M. d'Audiffred, agent français. Cela ne servit à rien. Le 23 juin, vint la réponse de Paris : la demande était rejetée.

Néanmoins Samuel Lévy ne désespéra pas. Il arriva à gagner la confiance du puissant agent français, en lui donnant des renseignements précieux sur la conversion des monnaies françaises et sur les intrigues diplomatiques de Léopold et lui offrit même d'envoyer un homme de confiance à Vienne pour s'informer de ce qui se passait dans cette ville. En échange de tous ces services, il ne demandait qu'un passeport, afin de pouvoir se rendre de temps en temps à Metz, où il avait à soigner des affaires importantes.

Les Mémoires de Glückel nous renseignent à nouveau sur le genre de ces affaires. Le père de Samuel était tombé malade par suite de ses nombreux chagrins et soucis, et il mourut le 24 juillet de cette même année. Il avait encore sa maison, ses places dans la synagogue, etc., qu'il aurait certainement voulu vendre. Mais il paraît que lui non plus ne put arriver à se procurer le passeport tant désiré.

Avant de continuer notre récit, il nous reste à discuter ici une question qui est de la plus haute importance pour apprécier le caractère de Samuel Lévy. M. Baumont prétend, en maints endroits de son ouvrage, que Samuel Lévy avait abusé de la confiance du duc et qu'il avait agi en traître envers le duc et envers son gouvernement. Comme preuves, il cite des paroles que l'agent français avait prononcées à Nancy. En appuyant la pétition de Samuel Lévy à propos du passeport, M. d'Audiffred avait garanti sa fidélité et prétendu que l'on ne pouvait avoir plus de dévouement que lui pour le roi. C'est à lui qu'il devait ce qu'il y avait de meilleur dans son mémoire sur le billonnage. M. Desmarets, ministre français, avait également des preuves de la bonne volonté et de la capacité de Samuel Lévy, disait M. d'Audiffred. Samuel Lévy avait même envoyé à ce ministre, par l'intermédiaire de M. d'Audiffred, des lettres d'information, qu'il avait reçues de M. Kertz, secrétaire du cabinet de l'archevêque de Trèves.

Il ne nous semble pas que ces paroles contiennent la preuve de l'indélicatesse de Samuel Lévy. Il se peut parfaitement qu'il fit parvenir des renseignements à l'un ou l'autre des représentants du gouvernement français, lorsqu'il eut besoin d'eux. Mais ces renseignements ne peuvent pas avoir eu un caractère secret, car M. d'Audiffred n'aurait sûrement pas manqué de le dire. Et nous

trouvons juste le contraire. Le 24 octobre 1714, il écrivit à Paris que Samuel Lévy était un honnête homme et parfaitement au courant des affaires de la cour de Lorraine, qu'on pouvait obtenir de lui de bons services, mais qu'il agissait seulement par *zèle* et *sans intérêt* ; il fallait tâcher de le gagner par le point d'honneur, etc. M. d'Audiffred n'aurait pu s'exprimer ainsi si Samuel Lévy avait été un traître.

L'offre d'établir des correspondances en Allemagne pour le gouvernement français « sans aucune intention d'un avantage personnel » ne prouve absolument rien, puisque ces correspondances n'avaient sûrement rien à faire avec la Lorraine Samuel Lévy voulait, là encore, se rendre utile au gouvernement français, parce qu'il avait besoin de lui pour ses affaires à Metz. (V. Baumont, p. 410.)

Les Juifs ne furent pas plus en état de subvenir aux besoins d'argent toujours plus nombreux du duc Léopold que ne l'avaient été les financiers chrétiens. La dette se monta en 1714 à six millions de livres. Les conseillers du duc ne cessèrent de lui faire les reproches les plus vifs quant à sa conduite, à ses dépenses exorbitantes, mais rien n'y fit. Il prétendit, au contraire, que ce n'était pas lui, mais ses conseillers qui avaient provoqué le manque d'argent. Il est vrai que M. d'Audiffred dit également qu'ils n'entendaient rien aux affaires de finance. (Baumont, v. p. 408.)

C'est pour ces motifs que le duc Léopold chargea Samuel Lévy, par lettre patente du 8 octobre 1715, des fonctions de Receveur général des finances à la place du sieur Dominique Anthoine, qui avait occupé ce poste jusqu à cette époque. Samuel Lévy devait entrer en fonctions le 1er janvier 1716. Dans ce but, un inventaire devait être dressé des sommes qui appartenaient au duc et qui se trouvaient dans la caisse d'Anthoine et devaient être remises à Samuel Lévy. Celui-ci avait à tenir une caisse de perception, distincte de sa banque, et devait en rendre compte tous les mois au Baron de Mahuet, maître de la cour et inspecteur des finances, qui de son côté, devait reviser la caisse et en faire un rapport au duc. Enfin, les membres de la Chambre lorraine des Comptes devaient faire prêter serment à Samuel Lévy, le charger de l'exécution de ses fonctions et l'accréditer dans ce but chez toutes les personnes qui venaient en considération. (*P. J.*, XXXVI.)

Inutile de dire que cette nomination rencontra la plus vive résistance auprès des membres du gouvernement ainsi que chez les sujets du duc Léopold. Aussi, ne nous étonnerons-nous pas si Samuel Lévy eut à lutter contre des difficultés avant même d'être entré en fonctions. La Chambre refusa d'exécuter les ordres du duc

et lui fit, par lettre du 18 décembre 1715, les reproches les plus amers de ce qu'il avait nommé receveur général des finances le *Juif* Samuel Lévy ; un Juif ne pouvait, à son avis, qu'être animé d'une haine implacable contre le nom chrétien et le genre humain. Plutôt que d'accepter ce Juif dans son sein, elle préférait sa dissolution. Léopold tint compte de ces remontrances en dispensant la Chambre de faire prêter serment à Samuel Lévy et de recevoir ses comptes rendus financiers. (Baumont, 409.)

Déjà, en 1703, un conseil financier avait été institué par Léopold. Le baron Marc-Antoine de Mahuet en avait la présidence. Ce conseil fut réorganisé, par édit du 5 mai 1714, et chargé de juger en dernière instance toutes les questions ayant trait à la gestion et à l'administration des domaines, fermes, monopoles, etc. Etaient membres de ce conseil les barons de Mahuet (père et fils), l'abbé de Beaufremont, Nicolas Marchal, Lefébure, François de Rutant et Dominique Mathieu. (V. *Recueil des édits de Lorraine*, II, 26, 361.) Samuel Lévy, en sa qualité de receveur général des finances, dépendait également de ce conseil. Il recevait, sans doute, pour chaque semestre un état des dépenses et des recettes de son ressort. Mais les recettes de cet état n'étaient nullement assurées, tandis que les dépenses furent souvent dépassées par suite de besoins imprévus. De sorte qu'il ne faut pas s'étonner si Samuel Lévy dut avancer de ses propres fonds des sommes assez considérables. A la longue, sa fortune personnelle ne suffit même plus à faire face à ces exigences toujours croissantes. Il dut faire des dettes.

D'autres difficultés survinrent. Nous avons déjà vu qu'à la cour et dans l'entourage de Léopold on n'était pas favorable aux Juifs, en général. On l'était encore moins à l'égard de Samuel Lévy, en particulier, parce qu'il avait su se créer une position sociale et financière tout à fait exceptionnelle pour un Juif de cette époque. D'un mémoire dressé, il est vrai, par un adversaire de Samuel Lévy sur sa vie et sa conduite à Nancy, il ressort qu'il ne se gênait nullement de faire parade de sa richesse et de son pouvoir. Il se fit construire des palais, acheta des meubles d'art, eut une synagogue spéciale, remplie d'ornements précieux, et dans laquelle fonctionnaient des rabbins salariés. Il s'entoura de domestiques comme un prince, organisa des festins splendides, des bals et des concerts ; il fit venir des musiciens juifs de Francfort : lui et sa femme déployèrent le plus grand luxe. On évaluait une seule douzaine de ses chemises à 1.500 florins.

Tout cela, quand une partie seulement de ces allégations serait

vraie, ne put qu'augmenter l'envie et la haine à l'égard de Samuel Lévy. Ses adversaires en profitèrent pour le dénigrer auprès du duc et pour détruire son crédit à l'étranger. Il paraît qu'ils réussirent dans leur entreprise, puisque nous possédons un mémoire de Samuel Lévy dans lequel il cherche à se disculper des reproches et accusations de ses ennemis.

Il insiste d'abord sur le fait que les recettes ne rentrèrent qu'en partie dans le délai fixé, tandis que, les dépenses ne pouvant être ajournées, il avait dû faire des avances sans aucun dédommagement.

On avait prétendu qu'il devait 30.000 livres à Paris. Or il avait payé à Paris, sur les ordres du duc, la somme de 30.000 livres, tandis qu'il n'avait pu recevoir que 28 000 livres sur un effet sur Paris de 100.000 livres que lui avait remis le duc. Cela lui avait encore causé des pertes.

Il en était encore de même quant à l'affaire du général C. de Mercy. Ce général, petit-fils du général de Mercy, bien connu pendant la guerre de Trente ans, était né en Lorraine, en 1666. Il entra au service de l'empereur Léopold, en 1682, et fut nommé maréchal des armées impériales. Pendant la guerre de la succession d'Espagne, il combattit, en Haute-Alsace, contre le maréchal du Bourg et fut blessé, le 26 août 1709, près de Rumersheim. Puis il se retira à Bâle. A cette occasion, il dut céder aux Français un nombre considérable de prisonniers, des étendards, des canons et une cassette dans laquelle se trouvaient, entre autres, des lettres du duc Léopold. Vers 1716, Mercy vint en Lorraine, où il tâcha de gagner Léopold à la cause de l'empereur. Il y réussit dans une certaine mesure, car, lorsque la guerre contre les Turcs eut éclaté et que Mercy se fut rendu en Autriche, le duc de Lorraine envoya des sommes considérables à Vienne. (V. Baumont, p. 210 et 290.) Samuel Lévy procura l'argent à Léopold, et d'une lettre de Carrara adressée à Samuel Lévy il suit que ce dernier avait l'habitude de prêter cet argent à Francfort par l'intermédiaire de son commis Cerf Isaac. (*P. J.*, XXXVII.)

Samuel Lévy fut accusé aussi de n'avoir pas payé régulièrement les troupes. Il déclara que cette accusation était fausse, puisqu'il avait payé, chaque mois, selon les ordres de ses préposés, la somme de 17.674 l. 13 s. 4 d. Il est vrai qu'il ne pourrait plus les payer le mois suivant, si l'on ne mettait à temps les ressources nécessaires à sa disposition.

Depuis qu'il avait été nommé Receveur général, dit-il, ses adversaires avaient tout fait pour lui enlever son crédit, à quoi ils avaient

déjà réussi en partie. Néanmoins il pouvait prouver qu'il avait fait plus dans l'exercice de ses fonctions que tous ses prédécesseurs. Il n'avait pas payé moins de 1.400.000 livres, plus que dans la meilleure année, bien que les recettes n'eussent pas été plus élevées qu'auparavant. Il n'avait jamais eu, pendant huit jours, plus de 20.000 livres en caisse, mais il avait toujours avancé plus de 20.000 livres sans profit. En outre, il avait réussi à procurer, au prix courant, plus de 20 000 louis d'or en argent monnayé. Par cette opération il avait perdu plus de 50.000 livres, qu'on lui avait promis de rembourser. Il se déclarait prêt à quitter la Lorraine, si l'on voulait lui payer les 2/3 de la somme due par un avis de trois mois. (*P. J.*, XXXVIII.)

Nous ne savons pas ce que Léopold pensa de toutes ces affaires, mais la suite prouve qu'il dut céder, car Samuel Lévy fut destitué de ses fonctions de receveur général, le 24 décembre 1716. (Baumont, p. 415.) On lui accorda un délai de deux ans, afin qu'il pût mettre ses affaires en ordre. Pendant ce temps il voulut, sans doute, encaisser ses dettes et prendre des arrangements avec ses créanciers. Dans ce but, il se rendit à Metz, au commencement du mois de mai 1717 et y resta jusqu'au mois de juin. Mais ses démarches furent stériles. Il fit des pertes considérables. Pour les sommes qu'on lui avait avancées pendant son ministère, il dut payer des intérêts exorbitants, jusqu'à 100 0/0. Au lieu d'argent comptant on lui avait souvent donné des objets qu'on évaluait alors au-dessus de leur valeur réelle. Son commis perdit rien qu'à Francfort plus d'un million et pas beaucoup moins à Metz, Paris, Nancy et en Hollande. Quelques-unes de ces pertes sont spécifiées dans un mémoire imprimé, dont on conserve un exemplaire à la Bibliothèque Nationale de Paris (*Collection de Lorraine*, 470). Malgré tout, il put encore payer, au mois de mai 1717, 860.000 livres, tandis que son commis Cerf Isaac ne déboursa pas moins de 969.050 livres à Francfort.

Mais ses ennemis voulaient à tout prix sa perte. Ils firent d'abord mettre en prison son commis, probablement au mois de mai de la même année. Samuel Lévy, s'attendant, sans doute, au même sort, se fit délivrer, le 12 mai, un certificat du duc, attestant qu'il avait exercé ses fonctions de receveur général avec la plus grande probité et ponctualité, comme on pouvait en juger par les comptes rendus sur les revenus et les dépenses (Bibl. Nat.). Ces précautions furent inutiles.

Son commis ne resta probablement que quelques jours en prison. Dès qu'il fut relâché, il intenta une plainte en dommages et inté-

rêts contre son maître. Celui-ci fut condamné à 500 livres, bien qu'il eût été absolument étranger à cette incarcération.

A Metz, Samuel Lévy n'arriva pas non plus à se mettre d'accord avec ses créanciers, bien que la majeure partie de ceux-ci fussent de proches parents. Ainsi, il devait à Ruben Schwab 259.882 l. 8 s. en argent lorrain, à Moïse et Jacob Schwab 443.337 l., à Abraham Halenbourg 112.000 l. en argent français, à Salomon Schwab 529,400 l., à Olry et Moïse Alcan 480.000 livres.

Mais ce furent surtout ses créanciers chrétiens, et parmi eux, en première ligne, son prédécesseur, Dominique Anthoine de Nancy, qui demandèrent à être payés. Samuel Lévy réussit alors à se procurer, de la part du duc, une ordonnance du 6 mai 1717, d'après laquelle il était défendu aux huissiers d'entreprendre contre lui aucune action judiciaire, dans le délai de trois mois. Là-dessus, il parvint à s'arranger avec ses créanciers juifs de Metz, de Francfort, de Mayence, etc. Ils devaient recevoir leur argent, la première moitié dans le délai d'une année, payable tous les trois mois, donc par 1/8 chaque fois, et la seconde moitié en six termes égaux d'une année.

Avec ses créanciers chrétiens n'intervint aucun arrangement, de sorte que le duc nomma des commissaires spéciaux, afin d'examiner l'affaire. On dressa des inventaires, on nomma des experts pour évaluer les diamants, les marchandises et les différents autres objets. Lorsque tout cela fut fait, les créanciers nommèrent quatre syndics de liquidation, qui s'emparèrent de tout ce qui existait et reconnurent, par là, l'exactitude de l'évaluation. Ces syndics étaient Dominique Anthoine, prédécesseur de Samuel dans les fonctions de receveur général, Alexandre Olivier, fabricant de bas, Alexandre Senturier et Gérard Despoules, commerçants de Nancy avec lesquels Samuel Lévy avait été en relations d'affaires.

Un jour, probablement au commencement du mois de juillet, ces quatre syndics proposèrent à Samuel Lévy de transférer son domicile dans la maison d'un commerçant de Nancy, pour qu'il ne tombât pas dans les mains de ses créanciers juifs. Il accepta cette proposition et promit de ne quitter la maison sous aucun prétexte. Il y resta du jeudi au samedi, sans être surveillé par qui que ce fût. Mais entre temps, certaine personne dont Samuel Lévy ne dit pas le nom réussit à faire croire au duc que Samuel voulait s'enfuir par sa cave et se fit délivrer contre lui un mandat d'arrêt. Le samedi soir, il fut conduit en prison, et quelques jours plus tard il y fut rejoint par sa femme et ses deux serviteurs. (D'après un document conservé à la Bibl. Nat.)

Samuel Lévy protesta contre toutes ces injustices, dans un mémoire spécial qu'il adressa au conseil ducal. Ce mémoire est composé de dix articles. Toutes les accusations portées contre lui y sont réfutées, et il y fait la preuve de son honnêteté. Il ne nie pas avoir subi des pertes considérables, mais la cause en a toujours été qu'il a préféré l'intérêt du duc au sien. S'il n'avait pas été honnête, il aurait facilement pu se mettre en sûreté, lorsqu'il avait été à Metz, où il était encore en possession de ses objets d'or et d'argent et où il avait encore des diamants et de fortes sommes d'argent; mais il voulait être et rester un honnête homme. (*P. J.*, XXXIX.)

Pendant que Samuel Lévy était en prison, les syndics réunirent tous les créanciers chrétiens chez Dominique Anthoine et firent évaluer à nouveau, par des experts favorables à leurs intérêts, les diamants et les joyaux, qui, d'après eux, avaient été taxés trop haut à la première évaluation. Quant à la taxation des marchandises et des autres objets ils n'avaient rien à y redire. Inutile d'observer que la différence de prix ne fut pas en faveur du débiteur. (D'après un document imprimé en possession de M. L. Wiener de Nancy.)

Les objets les plus précieux furent alors déposés chez M. de Beaufremont, président du tribunal supérieur; les autres furent laissés dans la maison de Samuel Lévy, sous la surveillance de sergents de police. Puis on convint de demander au débiteur le paiement de deux tiers de ses dettes, dans le délai de 15 jours ; pour le troisième tiers on lui accordait un crédit de deux ans. En vue du premier paiement une nouvelle évaluation devait être faite. Cet accord fut conclu le 20 août 1717. L'évaluation eut lieu, le 26 août, par MM. Malcontent, Lenoir et François.

Le lendemain, 27 août, cet accord fut encore annulé ; à sa place on fit l'arrangement suivant : les créanciers devaient choisir des objets, selon la dernière évaluation, pour le paiement des deux tiers ; pour le troisième, Samuel Lévy devait bénéficier d'un délai de deux ans et de sa mise en liberté. En cautionnement, les objets inventoriés et non inventoriés, mais déposés chez M. de Beaufremont, devaient être remis à Dominique Anthoine et Alexandre Senturier. (Bibl. Nat.)

Il semble bien que cette solution favorable soit due à une lettre adressée par Samuel Lévy au duc Léopold, lettre datée du 25 août et dans laquelle son auteur insiste sur la criante injustice qu'on lui a faite. « On emprisonne, dit-il, une femme pour affaire du commerce de son mary et cela sur des soupçons

légers, on lui demande des comptes rendus et on lui garde ses papiers et ses actes, par lesquels il pourrait se disculper ». (*P. J.*, XL.)

Samuel Lévy fut donc relâché. Mais ses adversaires ne tardèrent pas à trouver de nouveaux griefs contre lui. Suivant les lois du duché de Lorraine, seul l'exercice du culte catholique romain était permis. Or, il fut dénoncé au tribunal supérieur, pour une réunion solennelle qui avait eu lieu les 14 et 15 septembre 1717, dans sa maison. Avaient assisté à cette réunion les membres de sa famille, celle de son gendre et beaucoup d'autres Juifs. Cette réunion avait pour but de célébrer « la fête des sept trompettes[1] ». Samuel Lévy lui-même devait avoir officié dans cette réunion, revêtu des ornements d'un rabbin, et les autres Juifs avaient également, sur la tête et le s épaules, les insignes en usage à ces occasions. Il y eut de grandes illuminations, qu'on voyait de loin ; leurs cris et leurs chants furent entendus à une grande distance. Ce spectacle tout nouveau attira l'attention et provoqua un grand rassemblement devant la maison de Samuel Lévy. Or, les Juifs n'avaient même pas le droit de résidence et n'étaient que tolérés, de sorte qu'ils ne pouvaient même pas être considérés comme des sectaires étrangers, à plus forte raison ne leur était-il pas permis d'exercer leur culte publiquement, tolérance dont ne jouissaient même pas les réformés.

Le procureur fiscal aurait donc pu requérir une punition sévère, mais il crut devoir s'en dispenser pour cette fois encore et se contenta d'une simple défense ; une enquête fut donc inutile. Le tribunal décida que la réunion tenue, les 14 et 15 septembre, dans la maison de Samuel Lévy avait été « scandaleuse, audacieuse et défendue » et interdit tant à Samuel Lévy qu'à tous les autres Juifs l'exercice public de leur culte, sous peine de 10.000 livres d'amende Cette décision, datée du 17 septembre 1717, devait être imprimée, publiée et affichée partout. (*Recueil des édits, ordonnances, déclarations, etc. du règne de Léopold Ier*, II, p. 133.)

M. Ginsburger.

(*A suivre*)

1. Il s'agit de la fête de Kippour. Digot, *Histoire de Lorraine*, p. 80, prétend qu'il est question de la fête du nouvel an, ce qui s'accorderait mieux avec les trompettes, mais, en 1717, le nouvel an tomba le 6 septembre. Dom Calmet (*Histoire de Lorraine*, VI, p. 252) a attribué le fait à l'année 1715, mais cette année-là, Rosch Haschanah tomba le 24 septembre ; du reste, il est dit expressément, dans le jugement du 17 septembre 1717 : les 14 et 15 de ce mois. La dénomination de « fête des sept trompettes » ne peut donc provenir que d'une confusion.

LA

BIBLIOTHÈQUE DU TALMUD TORA

DE LIVOURNE

La bibliothèque du Talmud Tora de Livourne se trouvait, lorsque j'y entrepris mes travaux en 1910, dans un état fâcheux de délabrement et de désordre. Les imprimés, parmi lesquels beaucoup de livres rares, et les manuscrits gisaient pêle-mêle, de sorte qu'il n'était guère possible d'apprécier la valeur de cette collection. Cet état d'abandon, qui durait évidemment depuis longtemps, n'avait pas manqué de causer quelque dommage à bon nombre de livres; mais, par une heureuse circonstance, les volumes rares et les manuscrits n'ont pas eu à souffrir, de sorte qu'en somme, la bibliothèque n'a perdu que très peu de sa valeur.

Après deux ans de travail assidu, elle se trouve maintenant complètement remise en ordre, et le catalogue des manuscrits et des livres rares, auquel je travaille depuis quelques mois, ne tardera pas à paraître. Comme il s'agit d'une collection à peu près ignorée du plus grand nombre des hébraïsants et des bibliographes, j'espère qu'en attendant le catalogue, on lira avec intérêt cette courte relation du résultat de mes travaux.

Je ne donne ici bien entendu, que des notices très sommaires sur l'histoire de la collection de Livourne et sur quelques uns de ses manuscrits et de ses livres les plus intéressants, en renvoyant pour tous les détails à mon catalogue.

Étant donné les conditions déplorables où se trouvait la bibliothèque, je ne pouvais m'attendre à trouver que des documents très insuffisants sur son histoire et son développement; voici ce que j'ai pu établir à ce sujet.

Le fonds le plus ancien de la collection remonte sans aucun doute à la première époque de la communauté de Livourne, c'est-à-dire au commencement du XVIIe siècle. C'est à ce fonds primitif qu'appartient la plus grande partie des livres imprimés à Constantinople, Salonique et dans les autres villes d'Orient durant le XVIe siècle, de même qu'un certain nombre de livres imprimés en Italie (Mantoue, Bologne, Ferrare, Sabbioneta, Venise, etc.). Ces livres sont venus enrichir la bibliothèque par donations ou legs des riches Juifs orientaux, espagnols, et même italiens, qui trouvèrent à Livourne, sous le gouvernement libéral des Médicis, un asile contre les persécutions auxquelles ils étaient en butte un peu partout à cette époque.

Les livres et les manuscrits qui constituent cet ancien fonds ne sont en général marqués par aucun signe distinctif, quelques-uns seulement portent sur le titre les mots : *Talmud Tora* ou *Biblioteca del Talmud Tora,* suivis de leur numéro. Ce premier fonds s'accrut encore par le legs du rabbin cabbaliste Joseph Ergas[1]. Sa riche collection d'imprimés, ayant appartenu probablement au Bet-Hamidrasch dont son fils Raphaël fut le fondateur, passa plus tard à la bibliothèque du Talmud Tora.

A partir de cette époque jusqu'au commencement du XIXe siècle, les renseignements font absolument défaut. Mais on a le droit de supposer que pendant ce laps de temps assez long le nombre des livres est allé en augmentant grâce à des donations, voire même à des achats, car nous trouvons la bibliothèque un siècle plus tard assez riche déjà en œuvres de tous genres. C'est toutefois au commencement du XIXe siècle, en 1806, que la collection la plus importante, soit par le nombre, soit pour la qualité, vint enrichir la bibliothèque du Talmud Tora, et c'est à ce fonds nouveau qu'elle doit en somme presque toute sa valeur.

En travaillant au classement des livres, je ne tardais pas à observer que la plupart des livres rares et des manuscrits intéressants portaient sur le titre ou sur la première page le sigle suivant : רח"מ ארחמנו נאם ה'.

Ce fait n'établissait pas seulement la même provenance pour tous ces livres, mais indiquait aussi qu'il s'agissait là de la collection d'un bibliophile. N'étant parvenu à obtenir aucun renseignement sur l'origine de ce fonds, je consultai les archives de la

1. 1685-1730. Voir Azoulaï, שם הגדולים, éd. Ben Jacob, I, p. 76 ; Graetz, *Gesch. der Juden*, X, p. 344 et suiv.

communauté, en prenant pour point de départ l'acrostiche רח"מ et en ayant toujours présent à l'esprit que le collectionneur s'était arrêté à l'an 1805. Les recherches furent assez longues et pénibles, car j étais obligé d'aller un peu à l'aventure. Mais j'eus la bonne fortune d'atteindre le résultat que je désirais. Je trouvai, en effet, parmi les documents de l'an 1806, le compte rendu d'une séance des *Massari* (trésoriers), c'est-à-dire des administrateurs de la communauté, dans laquelle il était question de l'achat de la riche collection des livres hébreux ayant appartenu à feu Rafaël Hayyim Monselles [1] (Monselice).

La somme demandée par la veuve, à qui la collection avait été léguée et qui était à vrai dire assez au-dessous de sa valeur, fut naturellement accordée et le précieux legs passa dans la bibliothèque du Talmud Tora.

Malheureusement je ne suis parvenu à recueillir que très peu de données sur la vie de l'homme qui mérita si bien des études hébraïques à Livourne. Les personnes de sa famille que j'ai consultées à ce propos n'ont su me donner aucune indication précise.

Il jouissait, paraît-il, d'une grande considération comme connaisseur de la littérature hébraïque, et les rabbins de Livourne avaient l'habitude de lui demander son avis sur toutes les questions ayant trait aux règles du culte et aux études religieuses. Il était aussi lié avec le célèbre Azoulaï, qui mourut à Livourne la même année que lui (1806) [2] et qui a mentionné [3] plusieurs de ses manuscrits.

C'était, en tout cas, un érudit et un bibliophile très intelligent, ainsi que l'atteste assez sa collection même, surtout à une époque où les études sur la bibliographie et la littérature juive étaient peu avancées.

Le Rabbin Israel Costa [4] a donné aussi, au Talmud Tora, à des époques diverses, un certain nombre de livres, presque tous modernes et sortis de son imprimerie En mentionnant encore la donation que le professeur R. Mondolfi a faite dernièrement des livres et manuscrits en grande partie cabalistiques ayant appartenu à feu son père, le pieux et savant Ismael Mondolfi, j'aurai dit tout ce qui mérite d'être noté concernant l'histoire de la bibliothèque de Livourne. Je donnerai maintenant quelques notices sur son contenu.

1. 1761-1806.

2. Raf. Hayyim Monselles mourut le 14 Nissan 5566 (2 avril 1806). Azoulaï était mort vingt-six jours plus tôt, le 17 Adar (7 mars).

3. Voir, p. ex., le ms. des consultations d'Azriel Diena, aux nos 22-23.

4. 1819-1897.

Il va sans dire qu'on y trouve, à quelques exceptions près, tous les livres imprimés à Livourne depuis 1650 jusqu'à nos jours, et dont plusieurs sont devenus aujourd'hui assez rares. Les livres imprimés durant le XVIe et le XVIIe siècle à Venise, Ferrare, Bologne, Crémone, Mantoue Sabbioneta, Riva, etc., s'y trouvent aussi en grande partie, entre autres une vingtaine appartenant aux Soncino. Parmi les imprimeries étrangères sont représentées notamment Constantinople, Salonique, Cracovie, Prague, Lublin, Hanau, Fürth et d'autres villes de l'Allemagne. La bibliothèque contient aussi presque tous les livres imprimés à Belvedere, Kuru Tshesme, Safed, Isny, Thiengen et autres lieux de moindre importance pour l'histoire des livres hébraïques. Les incunables sont au nombre de 12, presque tous assez rares.

Le total général des imprimés est d'environ 4.000 et celui des manuscrits de 120.

On s'expliquera facilement le nombre peu élevé de ces derniers en comparaison de celui des imprimés en considérant que la bibliothèque de Livourne s'est accrue très lentement par de multiples et petites donations, non par l'achat de grandes collections ; à l'exception de la collection Monselles, qui ne contenait toutefois qu'un nombre assez restreint de manuscrits. Tout en étant peu nombreux, les manuscrits de Livourne constituent néanmoins une collection assez intéressante, comme on le verra par les notes suivantes.

Je répète que ces notes ne doivent donner qu'une idée sommaire des manuscrits et des livres que j'ai choisis, et que tous les détails sur leur contenu, leur forme, etc., se trouveront seulement dans le catalogue. J'emploie l'abréviation *aut.* pour les manuscrits autographes et l'abréviation *un.* pour les manuscrits et les imprimés qui ne se trouvent, à ma connaissance, dans aucune autre collection.

Manuscrits.

Ms. n° 1. In-folio sur parchemin de 350 feuilles 35×25. Contient le code de Alfasi sur 14 traités talmudiques avec le commentaire de Raschi et un recueil de Tossafot sur le texte même de Alfasi. Ce recueil est anonyme, mais appartient probablement à l'école de ר'א'ב'י'ה ou à celle de מהר"מ. Ms. allemand du XIVe siècle. Les ms. contenant des tossafot sur le texte de Rif sont assez rares. Celui de Livourne est, en tout cas, le plus beau et le mieux con-

servé de tous ceux que j'ai vus (Londres, Paris, Parme [1]). En raison des nombreuses citations qu'il contient, ce ms. est très important pour l'histoire du rabbinat en France et en Allemagne aux XIIIe et XIVe siècles.

N° 3. הלכות רבינו ישעיה ב' אליהו. Code halachique du rabbin Isaïe de Trani le jeune (אחרון). Magnifique ms. de 453 feuilles de parchemin. Ancona, a. 1370-1371. Il contient 23 traités, c'est-à-dire le code tout entier.

N° 5. פי' רש"י על התורה עם הגהות סביבותיו. Ms. de 294 feuilles de parchemin italien (Cortona), a. 1462. Le plus beau ms. de la collection, vraie merveille pour l'exécution. Les gloses marginales dont le ms. est rempli ont été écrites en menus caractères par le même copiste ; c'est dire qu'elles sont l'œuvre d'un savant italien [4] antérieur à l'an 1462. Le ms. est, par conséquent, très important pour l'histoire de l'exégèse biblique en Italie.

N° 8. פי' מגל' רות לר' נתן מביתאל. Ms. italien du XVIe siècle. La famille italienne des ביתאל (Casadio), dont le nom fut plus tard changé en ענוים (Mansi ou Pietosi), compte quelques membres célèbres [2]. L'auteur de ce commentaire est, par contre, tout à fait inconnu jusqu'ici. — *Aut. un.*

N° 9. פי' על ש' השיר' לר' נתן ב'משה הירושלמי. Ms. sans date, mais appartenant probablement au XVIe siècle. Je ne suis pas parvenu à identifier l'auteur de ce commentaire ; je crois qu'il est inconnu, ainsi que le précédent. — *Aut. un.*

N° 13. הגהות הרי"ף. C'est le manuscrit original écrit et corrigé par l'auteur même, qui n'est pas Samuel del Vecchio, comme on le trouve désigné dans presque tous les catalogues [3], mais bien Moïse Yehiel del Vecchio. Les preuves documentaires de cette assertion seront données dans le catalogue. Il suffira que je fasse ressortir ici que, le ms. de Livourne étant l'original de l'auteur, il ne saurait y avoir de doute sur sa paternité. Le ms. a été censuré par Fr. Luigi, 1591, et Domen. Ierosol., 1593. — *Aut.*

1. Le ms. 134 De Rossi contient plusieurs traités du code de Rif. Sur la marge extérieure du ms. se trouve, selon de Rossi, le commentaire de R. Nissim. C'est une erreur ; j'ai parcouru ce manuscrit plusieurs fois et j'ai constaté qu'il s'agit, au contraire, de tossafot allemands sur le texte de Rif.

2. Que l'auteur de ces gloses ait été un Italien, cela est démontré suffisamment par les mots et locutions italiens dont il se sert souvent pour éclaircir le texte biblique et le commentaire de Raschi.

3. V. Mortara, *Indice*, p. 49.

4. Par ex. dans ceux de la Bodléienne (Neubauer) et du Br. Mus. (Margoliouth). Cf. la note de Mortara (*Ind.*, p. 68) sur le ms. de Manoach Corcos collationné par Bartolocci.

N° 15. ברכת הנהנין לר' יהודה ב' יצחק ב' אברהם ן' שושן. Cet ouvrage, contenant des prescriptions religieuses et rituelles, est inconnu jusqu'aujourd'hui. Le ms. de Livourne renferme l'original écrit par l'auteur même avec beaucoup de corrections interlinéaires et marginales. A en juger par le contenu des dernières pages, cet ouvrage aurait été composé et écrit en Orient; il porte la date de 1490 (1495?). — *Aut. un.*

N° 16. הילכות שחיטה ובדיקה et ספר אסור והתר de Samuel b. Elischa Portaleone [1]; ce ms. a été écrit par le frère de l'auteur, R. Salomon Portaleone.

N° 20. Recueil d'environ deux cents consultations autographes de rabbins italiens et orientaux [2] du XVIe et du XVIIe siècles. C'est de ce recueil qu'ont été copiées un grand nombre des consultations contenues dans le ms. d'Azoulaï appelé זרע אנשים [3].

N°s 22-23. Recueil complet des consultations du rabbin Azriel Diena de Sabbioneta [4]. C'est évidemment le recueil mentionné par Azoulaï [5].

N° 24. Recueil complet des consultations de Moïse b. Abraham Provenzal, écrites et corrigées de sa main. La bibliothèque Bodléienne ne possède que trente-quatre consultations de ce célèbre rabbin de Mantoue.

N°s 29-31. Trois in-folio sur papier, ms. italien du XVIIe siècle, contenant les œuvres complètes du rabbin Benjamin Espinosa de Livourne : I. בית העזר, super-commentaire d'Abraham ibn Ezra sur les Prophètes et les Hagiographes; II. יסוד הקיום, sur le texte traditionnel des prières (beaucoup de corrections et d'additions autographes); III. ספ' נוה צדק, sur l'architecture du Temple; IV. נופת צופים, recueil d'homélies; V. ידים רפות, recueil d'études halachiques sur le texte de la Gemara, de Maïmonide, de Raschi, etc., suivi d'un recueil de consultations de l'auteur; VI. פי' על מגלת אסתר; VII. פי' הגדה; VIII. שער בנימין ou מלאכת סופר, manuel en vers pour le scribe, accompagné d'un commentaire par l'auteur; IX. Recueil de compositions poétiques; X. Recueil de lettres. — L'on jugera de l'importance de ces manuscrits en considérant que parmi les dix ouvrages de cet auteur il y en a bien sept

1. V. *Schem hag.*, éd. cit., p. 188. Il paraît que Azoulaï ne connaissait pas ces deux ouvrages.

2. Pas exclusivement cependant, puisque le ms. contient, par exemple, des consultations de מהר"מ, de מהרש"ל et autres.

3. V. pour plus de détails l'article que je consacrerai plus tard à ce recueil.

4. V. *Revue*, XXX, 304; XXXVIII, 277.

5. *Schem hag.*, p. 153.

qui ne se trouvent dans aucune autre collection, et quelques-uns dont on ignorait tout à fait l'existence.

N° 37. תנאי הדרשן. Ouvrage homilétique de Moïse b. Samuel ibn Bassa de Blanes, rabbin de Florence au commencement du XVIIe siècle. Cet ouvrage, presque unique en son genre, ne se trouve dans aucune autre bibliothèque [1]. — *Aut. un.*

N° 38. In-folio italien du XVIe siècle, contenant le ס' כוזרי avec deux commentaires : le commentaire très connu de Juda Moscato et un deuxième appelé בת קול יהודה inconnu jusqu'à présent. Son titre nous indique qu'il s'agit peut-être d'un super-commentaire, voire même d'un abrégé du קול יהודה. On n'en connaît pas l'auteur.

N° 40. I. ס' חכמת הנפש ; II. מורה המורה, ouvrages très connus de Schem Tob Falquera. Mais la troisième partie du ms., qui ne porte pas de titre, contient des notes critiques sur le Moré de Maïmonide, probablement par le même auteur. Ms. espagnol, a. 1382.

N° 58. ספר המאור. Ouvrage cabalistique d'un auteur inconnu mais assez ancien à en juger par le contenu. Je ne l'ai vu noté dans aucun autre catalogue. Ms. italien du XVIe siècle. — *Aut. un.*

N° 84. הר מגן et הר אלהים, deux grands ouvrages cabalistiques d'un auteur jusqu'ici tout à fait ignoré : Juda b. Eliézer b. Juda Arié di Montescudo [2] (מהר מגן). Il a vécu probablement au XVIe siècle. — *Aut. un.*

N° 86. Ms. italien du XVIIe siècle contenant des écrits cabalistiques de Miguel Cardoso, le célèbre apôtre de Schabbataï Cebi. Le premier est un abrégé sur l'En Sof, le second et le troisième portent respectivement les titres de דרוש העקרים et דרוש זה אלי; ce dernier est divisé en deux parties et en vingt-sept chapitres. — *Aut. un.*

N° 110. Manuscrit italien du XVIe siècle contenant des recettes de tout genre, de médecine, d'alchimie, d'astrologie, de magie, des formules diverses, des amulettes, etc.

N° 111. Manuscrit italien du XVIe siècle, contenant un recueil de plus de deux cents recettes de médecine; des notes ajoutées par un des propriétaires du ms. portent la date de 1559.

N° 117. תנחומי אבלים. Recueil d'homélies prononcées à l'occasion de la mort d'un grand nombre de rabbins italiens du XVIIe siècle et de leurs parents. Ms. italien du XVIIe siècle. — *Aut. un.*

1. Cf. Mortara, *Indice*, p. 6; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2035.

2. Il s'agit probablement de Montescudo, petite localité près de Rimini, ou de Montescudaio, aux environs de Pise.

N° 118. וילקט יוסף. Recueil de compositions poétiques de rabbins italiens du XVIIe et du XVIIIe siècles pour diverses circonstances. —

IMPRIMÉS [1].

1° ספר יוסיפון, éd. pr., Mantoue, 1480 ?

2° Moïse b. Nahman, פי׳ על התורה, éd. pr., Rome, 1480 ?

3° Du même, שער הגמול, Naples, 1490.

4° Mischna, éd. pr., Naples, 1492.

5° Avicenne, קאנון, Naples, 1491-92.

6° Pentateuque, Haftarot et Meguillot, sans points voyelles sur parchemin, Ixar (Alantansi), 1490-91 ? De ce magnifique incunable ne sont connus, en dehors de celui de Livourne, que deux exemplaires complets à Florence et à Oxford.

7° David b. Joseph Qimhi, ס׳ שרשים, Naples, 2e éd., 1491.

8° Proverbes avec le commentaire *Kab venaki*, d'Ibn Yahia, Lisbonne, 1492 ?

9° David b. Joseph Qimhi, ס׳ שרשים, Constantinople, 1513.

10° Du même, ס׳ מכלול, éd. pr., Constantinople, 1532.

11° Du même, ס׳ מכלול, 2e éd. in-8°, Constantinople, 1532.

12° Jacob b. Hahib, עין יעקב, éd. pr., Salonique, 1516 ?

13° Psaumes avec les commentaires de D. Qimhi et de R. Joseph Hayyon, Salonique, 1522.

14° Salomon b. Jacob Almoli, מאסף לכל המחנות, Constantinople, 1530 ?

15° Moïse b. Joseph Qimhi, מהלך שבלי הדעת, Rome, 1545.

16° Isaac Léon et autres, פסק, Rome, 1546.

17° Juda Nathan Provenzal, אור עולם תפארת ישראל פרק על הדבקות, Constantinople, 1560 ?

18° Ahron Abraham b. Baruch, אגרת הטעמים, 1re éd., 1582.

19° Consultations des Gaonim, éd. pr., Constantinople, 1575.

20° Juda b. Moïse Gedaliah, מסורת תלמ׳ ירושלמי, Constantinople, 1573.

21° יפה נוף, Venise, 1575.

22° Joseph. b. David ibn Leb, שו"ת, 4e partie, Quru Tshesme, sans date.

23° Simha Luzzatto, *Discorso circa il stato dell' hebrei*, etc. Venise, 1638.

1. Je ne donne ici qu'un choix très limité des livres rares de la bibliothèque.

24° Moïse Hayyim Luzzatto, לישרים תהלה, éd. pr., Amsterdam, 1743 et autres.

La bibliothèque de Livourne possède aussi l'exemplaire unique d'un livre inconnu jusqu'à présent, le פתחי שערים de Salomon Mashiah, imprimé à Venise par Zuan de Gara en 1590.

Il ne manque pas non plus de livres et de manuscrits ayant appartenu à des personnalités intéressantes. Ainsi le ms. 56, contenant le ספ' העזר האמונה de Moïse Tordesillas, a été écrit à Ferrare en 1550 pour Don Juda b. Samuel Abrabanel[1]; le ס' תשב"ץ (Crémone, 1556) porte sur le titre la signature de Léon Modena, et le recueil des שו"ת de R. Asher b. Yechiel, éd. pr. (Constantinople, 1517), porte sur le titre l'indication suivante : אשר חנן אלהי' את עבדו וזכיתי וקניתי אותו על יד הסרסור ר' יוסף עראמא בסך מ' כספים. ישועה לוי.

CARLO BERNHEIMER.

1. C'était le neveu du célèbre Isaac et le fils de Don Samuel et de Doña Benvenida.

NOTES ET MÉLANGES

DEUX OBSERVATIONS

I. — Dans son article sur *La dispute entre les Égyptiens et les Juifs devant Alexandre, écho des polémiques antijuives à Alexandrie,* M. Israël Lévi prouve que cette légende est une réfutation de l'accusation élevée par la polémique anti-juive, qui faisait grief aux Hébreux d'avoir détroussé les Égyptiens[1]. Je n'ai pu prendre connaissance que ces jours-ci de cette savante étude et je me permets de citer quelques textes qui montrent que cette accusation, souvent lancée par des lecteurs non-juifs de la Bible[2], a beaucoup occupé les rabbins.

R. Akiba disait déjà : tous les prophètes ont condamné les Israélites d'avoir emporté de l'or et de l'argent lorsqu'ils sortirent de l'Égypte : « ton argent est devenu du plomb » (Isaïe, I, 22 ; « ils ont employé de l'argent et de l'or pour Baal » (Osée, II, 10) ; « de leur argent et de leur or ils se sont fait des idoles » (*ib.*, VIII, 4)[3]. C'est peut-être aussi une intention apologétique qui a suggéré à R. Ismaël l'assertion que les Israélites ne voulaient rien prendre, mais que les objets leur furent imposés[4], ce qui écarte toute idée de rapine et de vol. Dans ce cas, R. Ismaël contrairement à R. Akiba, contesterait le fait même du vol. L'interprétation de R. Natan est du même genre. Dans la Mechilta de R. Simon b. Yohaï, qui provient de l'école d'Akiba, on lit cependant : les Égyptiens prêtèrent d'eux-mêmes aux Israélites ce qu'ils ne voulaient pas accepter, ils prêtèrent aux Israélites malgré ceux-ci ; c'était, pensaient les

1. *Revue des Études juives,* LXIII, 211-215.

2. V. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, 1908), p. 148.

3. *Gen. r.*, p. 266_3 Theodor.

4. *Mechilta*, 14*b* Friedmann.

Égyptiens, afin que les peuples de l'univers, voyant les Israélites dans le désert, disent : « Les esclaves des Égyptiens sont si riches (combien plus les Égyptiens doivent-ils l'être !) [5] ». Ici l'opposition des deux écoles n'apparaît pas aussi tranchée. Nous voyons seulement que l'une et l'autre s'efforçaient d'écarter le même reproche.

On peut voir une troisième source dans un texte cité par le Talmud de Babylone comme émanant de l'école de R. Ammi [6]. « Je t'en prie, dit Dieu à Moïse, recommande aux Israélites d'emprunter de l'or et de l'argent aux Égyptiens, afin que le pieux Abraham n'ait pas à se plaindre. Il pourrait me dire : la première partie de ta promesse s'est réalisée, « ils deviendront esclaves et on les opprimera » (Gen., xv, 13), mais la seconde partie ne l'a point été, à savoir « ils partiront ensuite avec une grosse fortune ». R. Ammi explique ensuite le midrasch anonyme mentionné plus haut [1].

Il est donc certain que les aggadistes ont cherché à infirmer et à réfuter les accusations en question.

II. — Dans un autre travail, *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, M. Lévi établit à l'aide de textes péremptoires les rapports qui existent entre la Akéda et la conception de la mort de Jésus [2]. Or, l'amora Hilkiyahou [3] polémise contre la filiation divine de Jésus et sa mort sur la croix [4]. « Stupide, dit-il, est l'opinion des menteurs qui disent que Dieu a un fils. Comment ! Dieu n'a pu voir Abraham égorger son fils et il a dû s'écrier aussitôt : n'étends pas la main sur le jeune homme ! (Gen., xxii, 12). N'aurait-il pas changé l'univers tout entier en un désert si on avait voulu tuer son propre fils ? [5] »

Nous voyons clairement par là que l'idée de la crucifixion de Jésus a été mise en rapport, dans la polémique, avec l'Akéda.

Londres, le 12 février 1913.

A. Marmorstein

1. Éd. Hoffmann p. 25_{12}.
2. *Berachot*, 9 *a*.
3. *Berachot*, 9 *b*.
4. *Revue*, LXIV, 161-184.
5. Bacher, *Die Agada der pal. Amor.*, III, 689.
6. *Agadat Beréschit*, 64 Buber ; cf. mes *Religionsgeschichtliche Studien*, II, 91.
7. Peut être la comparaison d'Abba b Cahana appartient-elle au même cercle d'idées (*Pesikta*, éd., Buber, p. 13 *a*, 1-9) : א"ל חד בר יחידאי אתי הב ליה למאה שנה, א"ל וקרביה, א"ל לא, א"ל ואין דלא קרביה מתעביד להון נסין, אילו קרביה על אחת כמה וכמה.

LES CINQ ISAAC

On sait qu'Abraham ibn Daud rapporte, dans son *Séfer ha-Kabbala*, qu'il y a eu en Espagne, dans la deuxième période rabbinique, cinq docteurs considérables qui portaient tous le nom d'Isaac. Deux d'entre eux étaient du pays de Sefarad proprement dit, c'est-à-dire de l'Andalousie, un troisième d'un pays voisin et les deux autres étaient d'origine étrangère [2]. Les deux premiers sont Isaac b. Barouch Albalia de Cordoue (mort à l'âge de cinquante-neuf ans à Grenade, en Nisan 1094) et Isaac b. Juda ibn Gayyath de Lucène (mort à Cordoue en 1089) ; le troisième est Isaac b. Moïse ibn Sakni [2] de Dénia, qui émigra plus tard en Orient ; enfin, les deux derniers sont Isaac b. Ruben Albargeloni, qui passa de Barcelone à Dénia, et Isaac b. Jacob Alfâsi, qui, venu de Fez, eut son école d'abord à Cordoue, puis à Lucène [3].

Cette notice a servi de source à beaucoup de chroniqueurs postérieurs : Meïri (*apud* Neubauer, *M. J. C.*, II, 228), Isaac Lattes (*ib.*, 234 ; texte altéré), Saadya ibn Danân (*Hemda guenouza*, 29 *b*), Conforte (éd. Cassel, 6 *b*) et Sambari (*apud* Neubauer, I, 126). Ibn Danân et Sambari sont seuls à mentionner les cinq rabbins ; les trois autres omettent le troisième du groupe, Isaac b. Moïse. Mais la relation d'ibn Danân a une valeur particulière, parce qu'il ajoute quelques renseignements personnels à ceux d'ibn Daud et qu'il permet de rectifier quelques inexactitudes dans le texte du *Séfer ha-Kabbala*.

Remarquons d'abord qu'ibn Daud entend par Sefarad uniquement l'Andalousie propre, c'est-à-dire l'Espagne musulmane [4], puisqu'il considère Isaac b. Ruben de Barcelone comme un étranger. Mais chose singulière, il ne rattache même pas Dénia à l'Andalousie proprement dite [5], alors que cette ville avait déjà été conquise par

1. Éd. Neubauer, *Med. Jew. Chr.*, I, 73 : ...וחזר כח התלמוד בספרד והיו שם ה' רבנים ושמות כלם יצחק שנים ספרדים השלישי קרוב להם ושנים באו מארץ אחרת.

2. Telle est la leçon de l'éd. princeps (סכני) ; l'éd. Neubauer porte סכרי et indique comme variante סברי. Des deux chroniqueurs dont il va être question, ibn Danân et Sambari, le premier donne ספרי, tandis que le second omet tout surnom. Cf. Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 320 (il ne tient pas compte d'ibn Danân).

3. V. *Revue*, LVIII, 297.

4. Il n'en est pas ainsi des autres auteurs, qui paraissent entendre par Sefarad toute l'Espagne ; v. la réunion des textes de Harkavy, לתולדות ר' שמואל הנגיד (dans המאסף, éd. L. Rabinowitsch, Saint-Pétersbourg, 1902), p. 38.

5. C'est le seul sens que peuvent avoir dans le contexte les mots והשלישי קרוב להם.

Tarik en 713, qu'elle formait précisément au temps d'Ibn Daud un État particulier sous la domination de l'amiride Ali Ikbâl al-Daula (régna de 1044 à 1073) et qu'elle ne fut enlevée aux Musulmans qu'en 1244[1]. C'est d'autant plus étrange qu'Isaac b. Ruben est dit avoir passé en Sefarad du fait qu'il s'est établi à Dénia.

Ces inexactitudes se trouvent déjà dans l'édition princeps (Mantoue, 1513) ainsi que dans les manuscrits, dont huit ont été utilisés par Neubauer. Et non seulement celui-ci n'a pas corrigé les fautes de la première édition, mais encore il ne les a pas toujours signalées et il a par de nouvelles fautes ajouté au désordre du texte. Ainsi, tout au début de notre passage, l'édition princeps porte : שנים הספרדים אלו הן[2] רב יצחק בר ברוך ורב יצחק בר׳ יהודה בן גיאת. רב יצחק בר׳ ברוך ור׳ יצחק בר׳ יעקב בר׳ ברוך[3] אבן אלבאליה מקהל קורטובה וכו׳. Il est clair que les mots ור׳ יצחק dans la deuxième phrase sont superflus et la leçon exacte, déjà signalée par Steinschneider[4], se trouve chez ibn Danân : ר׳ יצחק בר ברוך בר יעקב בר ברוך אבן אלבאליה מקהל קורטובה, soit : Isaac b. Barouch b. Jacob b. Barouch ibn Albalia de Cordoue. Ensuite il est question tout au long de ce rabbin, dont Abraham ibn Daud était le petit-fils, puis d'Isaac ibn Gayyath et de son disciple Joseph ibn Sahl, mort en Nissan 1123 ou 1124[5] : ומגדולי תלמידיו (ר״ל של רב יצחק ברב יהודה בן גיאת) היה ר׳ יוסף הדיין בר׳ יעקב בן סהל... נסמך בדיינות קרטבה בשבט שנת דתתע״ג ונפטר בניסן שנת דתתפ״ד ושפט את ישראל י״א שנה. Ensuite l'édition princeps a : ומתלמידי ר׳ יצחק בר׳ ברוך בנו שנזכיר ור׳ יוסי בר׳ צדיק בן צדיק... ונסמך בדינות קרטבה בסיון שנת דתתצ״ח ונפטר בשנת דתתק״ט ושפט את ישראל י״א שנה והוא נקרא חבר לר׳ יצחק בר׳ ברוך ור׳ יצחק בר׳ יהודה, tandis que l'édition Neubauer porte : ומתלמידיו היה ר׳ יצחק בר רב ברוך ור׳ ברוך בנו שנזכיר ור׳ יוסף ברבי צדיק בן צדיק וכו׳. Or, la première phrase ne donne de sens clair sous aucune de ces deux formes. L'édition princeps n'est pas assez exacte et il semble qu'il manque quelque

1. V. *Enzyklopädie des Islam*, *s. v.* Denia (1, 978).
2. Éd. Neubauer : הספרדים אלו הן שמותם.
3. Dans l'éd. Neubauer la leçon divergente de l'éd. pr. n'est pas indiquée exactement.
4. *Bibliotheca Mathematica*, 1895, p. 98. Ibn Danân a aussi, sur le lieu de sépulture d'Isaac b. Barouch, une indication qui diffère de celle d'Abr. ibn Daud. Steinschneider est porté à ne pas ajouter foi à une tradition de quatre cents ans plus jeune ; mais ibn Danân avait d'excellentes sources. C'est ainsi qu'un poème, naguère inconnu, de Salomon b. Gabirol a récemment confirmé l'indication qu'il est seul à donner sur le séjour de Nissim b. Jacob à Grenade, où le poète fut son élève, v. mon אנשי קירואן, p. 43.
5. La date de 1124 est donnée, on le voit, par ibn Daud ; celle de 1123 l'est par Moïse ibn Ezra dans sa Poétique (cité par Steinschneider, *Die hebr. Uebersetz.*, p. 1024). Mais peut-être ibn Daud aura-t-il avancé la date d'un an pour pouvoir dire d'ibn Sahl aussi bien que d'ibn Çaddik : והוא שפט את ישראל י״א שנה.

chose. Dans l'édition de Neubauer on ne voit pas à qui se rapporte le mot ומתלמידיו, si c'est à ibn Gayyâth ou à Joseph ibn Sahl, nommé immédiatement avant ; mais ni l'un ni l'autre ne peut avoir été à la fois et en même temps le maître d'Isaac b. Barouch et celui de son fils Barouch.

La bonne leçon se trouve ici encore chez ibn Danân, qui dit en parlant d'Isaac b. Barouch: ומגדולי תלמידיו היו ר' ברוך בנו שנזכיר ור' יוסף הכהן [1] בר צדיק אבן צדיק וכו'. Il faut donc lire aussi chez Abraham ibn Daud : ומתלמידי ר' יצחק בר' ברוך ר' ברוך בנו שנזכיר ור' יוסי בר' צדיק בן צדיק וכו', c'est-à-dire : parmi les disciples d'Isaac b. Baruch se trouvait son fils Baruch, qui va être mentionné ensuite, et Joseph ibn Çaddik [2]. En effet, Moïse ibn Ezra, dans sa Poétique, ne compte que Joseph ibn Sahl parmi les disciples d'ibn Gayyath, et non pas Joseph ibn Çaddik.

Reste encore une phrase incompréhensible : והוא נקרא חבר לר' יצחק בר' ברוך ור' יצחק בר' יהודה, mots qui se rapportent nécessairement à Joseph ibn Çaddik. Comment celui-ci, qui était un élève d'Isaac b. Barouch, pouvait-il être considéré en même temps comme son collègue [3] ? De plus, ibn Çaddik est mort en 1149, soit cinquante-cinq ans après son maître ; il doit donc, lorsqu'il fut son élève, avoir été fort jeune ; partant il ne pouvait pas être son collègue. Il pouvait encore moins être celui d'ibn Gayyath, qui est mort en 1189, soit encore cinq ans plus tôt [4]. D'ailleurs, il aurait fallu dire, dans ce cas : והיה חבר לר' יצחק וכו'. Je corrige donc en והוא נקרא חבר גר' יצחק וכו', c'est-à-dire qu'ibn Çaddik reçut d'Isaac b. Barouch et d'Isaac ibn Gayyath la dignité de *haber*, justement parce qu'il était trop jeune pour recevoir d'eux l'autorisation rabbinique. L'existence de ce titre en Andalousie à cette époque résulte de ce qu'ibn Daud rapporte aussitôt après d'Isaac b. Moïse : וכן היה מכונה אלחבר

1. Les autres sources ignorent la qualité d'Aaronide d'ibn Çaddik.

2. Ce qu'on ne s'explique pas, c'est pourquoi ibn Daud parle d'abord d'Isaac b. Barouch, puis d'ibn Gayyath, puis des disciples de ce dernier et ensuite seulement de ceux d'Isaac b. Barouch, et pourquoi il n'a pas fait suivre sa notice sur celui-ci de celle sur ses disciples.

3. En aucun cas, חבר ne peut signifier disciple, comme le prétend Brody (*Drei unbekannte Feudschaftsgedichte de Josef ibn Zaddik*, Prague, 1910, p. 4), qui pour cette raison fait d'ibn Çaddik aussi un élève d'ibn Gayyat.

4. De ce que Joseph ibn Çaddik a été l'élève d'Isaac b. Barouch, mort en 1094, Jellinek (*Mikrokosmos*, p. VI, n. 3, où la date de 1098 est erronée) conclut avec raison qu'il était né dans les années 60 à 70 du XIe siècle. Steinschneider (*Die hebr. Uebersetz.*, p. 408, n. 276 ; cf. Horovitz, *Mikrokosmos*, p, II, n. 1 et Brody, *l. c.*) objecte qu'ibn Daud l'appelle collègue d'Isaac. Mais, sans compter qu'il le désigne également comme un élève d'Isaac, ibn Çaddik serait né encore plus tôt et aurait atteint l'âge de cent ans environ.

ר' יצחק בר' משה... כי פעמים נקרא חבר ופעמים נקרא רב ולא היה חבר לאלו וכו'[1]. Ce n'est peut-être pas un hasard qui a fait que, tandis que pour Isaac b. Barouch et Isaac ibn Gayyath l'historien dit ונסמך ברבנות, il dit de leurs disciples, Joseph ibn Sahl et Joseph ibn Çaddik, ונסמך בדיינות.

SAMUEL POZNANSKI.

CONTRAT D'ENGAGEMENT DU RABBIN D'AVIGNON

EN 1661

Notre distingué prédécesseur, M. J. Bauer, aujourd'hui rabbin de Nice, a fait connaître l'année dernière un contrat intervenu en 1785 entre la communauté de Nice et son rabbin et qui nous renseigne sur les fonctions de ce dernier[2].

Nous avons eu la bonne fortune de trouver un document du même genre, plus intéressant encore parce que plus ancien : le contrat d'engagement d'un rabbin à Avignon au milieu du XVIIe siècle, exactement le 24 novembre 1661.

C'est un acte notarié. Les Juifs comtadins, traités comme des citoyens (*cives*) pour les affaires de la vie civile, contractaient, même dans un cas de cette espèce, par devant notaire. Les parties sont, d'une part, les bailons et députés de la carrière d'Avignon[3], d'autre part Elie Crémieu, de Carpentras. Celui-ci exerçait déjà depuis plus d'un mois — peut-être à l'essai — les fonctions spécifiées au contrat.

1. Il y a ici un jeu de mots : כי פעמים נקרא חבר... ולא היה חבר לאלו, mais il n'en faut pas moins remarquer la différence entre נקרא et היה.

2. *Revue des Études juives*, LXIII, 269-270.

3. L'organisation de la carrière d'Avignon au milieu du XVIe siècle a été décrite par L. Bardinet, *Revue des Études juives*, I, 274 et s., d'après les statuts de 1558 (lesquels ont été publiés ensuite par R. de Maulde, *Revue*, VII, 237 et s.; VIII, 96 et s.; IX, 92 et s.; X, 145 et s. = *Les Juifs dans les États français du Saint-Siège au moyen âge*, Paris, 1886) ; celle de la fin du XVIIIe siècle, par Is. Loeb, *Annuaire de la Société des Etudes juives*, I, 165 et s., d'après les statuts de 1779. Nous avons trouvé les statuts de 1702, qui forment probablement l'intermédiaire. — Quelques-uns des notables qui figurent dans notre acte doivent se retrouver parmi les protestataires de 1643 (*Revue*, XXXVIII, 128-129).

Il doit d'abord instruire les enfants dans « la loi mosaïque » (c'est-à-dire leur expliquer le Pentateuque) et leur apprendre à lire et à écrire. Ce rabbin n'est pas un professeur de Talmud, mais plutôt un instituteur primaire, ce qui indique que la communauté d'Avignon n'était point considérable à cette époque et que le niveau religieux et intellectuel n'y était pas très élevé [1]. Il doit aussi prêcher chaque fois que les administrateurs le lui demanderont et généralement remplir toutes fonctions rabbiniques. Son traitement annuel, dont le montant était obtenu par une contribution *ad hoc*, est fixé à 80 écus de 3 livres tournois, payables par tiers et d'avance; il sera en outre exonéré de tout impôt (comme doit l'être le rabbin d'après le droit talmudique). L'engagement est valable pour deux ans et les parties jurent d'en observer les stipulations « à la manière des hébreux » (*more judaico*).

Le rabbin qui figure ici n'est pas un inconnu. Il est l'auteur d'élégies et de prières d'actions de grâces d'après Zunz, qui le fait fleurir à Carpentras en 1682 [2]. Il ne faut pas le confondre avec son homonyme de Carpentras au XVIIIe siècle, connu par l'édition du *Séder ha-Tamid* et par le rapt de son fils.

Cet acte, que nous reproduisons ci-après, est tiré d'archives notariales, et se trouve aux Archives du Vaucluse. Il nous a été signalé par M. Duhamel, et mis obligeamment à notre disposition par l'aimable et érudit archiviste départemental, auquel nous sommes heureux d'adresser ici l'expression de notre profonde et respectueuse reconnaissance.

J. Prener.

Obligation réciproque entre la carrière des Juifs d'Avignon et Elie Crémieu leur rabin.

Scaichent tous que l'an mil six cents soixante ung et le vingt quatrièsme jour du mois novembre, par devant moy notaire et tesmoings, personnellement estably, Elie Crémieu juif de la carrière de Carpentras, lequel

1. Is. Loeb distingue cependant du rabbin de la communauté le rabbin de l'école (*l. c.*, p. 173). Notre personnage aurait cumulé les deux charges.

4. *Zur Geschichte*, 465. Je ne le retrouve pas dans la *Literaturgeschichte*.

de son gré pour luy et les siens a promis et promet, aux beillons et carrière des juifs de cette ville d'Avignon, Illec Jassé, Petit, Mossé, del Puget et David Rogier deputés respectivement de la dicte carrière, présents et pour eulx et autres particuliers juifs et juifves de la dicte carrière, absents avec moy dict notaire, stipulants d'enseigner les enfants juifs d'icelle carrière suivant la quantité descripte au roole, ja remis au dict Crémieu comme il a dict à lire et escrire et iceulx respectivement instruire de la loy mozaïque, pendant le terme de deux années ja commencées puis le vingtièsme octobre dernier passé, et ainsin continuant jusques à la fin des dictes deux années, comme aussi durand le dict temps prescher en la dicte carrière, toutes les fois que les dicts beillons qui sont de present et autres que seront durant les dictes deux années, vouldront et bon leur semblera et autrement faire toutes les fonctions que touche et convient faire à ung rabin, suivant la couthume parmy les dicts juifs, et à toutes les réquisitions des dicts beillons. Pour raison de quoy les susnommés et deputés aux susdicts noms, ont promis et promettent pour eulx et les leurs susdicts, tenir en la dicte carrière, le dict Elie Crémieu pour leur rabin pendant les dictes deux années, luy establissant pour salaire la somme de huictante escus pour chascune des dictes deux années, payables en trois payes esgalles de huictante livres chascune, par avance, dont pour la première paie commencée au vingt octobre dernier passé par advance, le dict Elie Crémieu a confessé et confesse avoir heu et receu des dicts baylons particuliers et carrière des juifs du dict Avignon, et par les mains des dicts David Rogier, Jassé, Petit et Mossé Del Puget fils à Jacob, depputés à la dicte carrière, et des deniers par eulx comme ont dict exigés des autres particuliers d'icelle carrière, pour la taille sur ce imposée sçavoir est, la somme de huictante livres tournoises et patas illec reallement comptés et nombrés et par le dict Elie Crémieu juif retirées et emboursées au yeu et présence des susdicts notaires et tesmoings, dont contens et aquictes avec pache et renonceant à l'exception etc et les autres deux paies de huictante livres, l'une se pairont aux vingtième fébrier et vingtième juin et ainsin continuant pendant les dictes deux années comme les dicts deputés l'ont promis et promettent, au nom d'icelle carrière à peine de tous dépens dommages et intérests, à faute de ce, et soubs les obligations apprès descriptes à condition toutes fois que les dicts bailons et carrière des dicts juifs seront teneus affranchir et descharger le dict rabin, de toutes tailles capages et autres charges généralles et particullières imposées et à imposer, à la dicte carrière, pendant les dictes deux années, par qui et pour quelconque cause que ce soit sans que le dict rabin soit tenu au paiement d'aulcune d'icelles durant le dict temps.

Et ces présentes et tout leur contenu les dictes parties, contraentes comme chascune d'elles respectivement touche et concerne, ont promis et promettent l'une envers l'autre, et au contraire mutuelles et réciproques stipullations intervenantes, avoir à gré et ni contrevenir, et pour ce faire, ont soubsmis et obligé sçavoir les dicts Jassé, Petit, David, Rogier et Mossé, Delpuget, tous et chascuns les biens rentes et revenus de la

dicte carrière, et particullier d'icelle et autres les dicts personnes des dicts particuliers et les leurs propres et le dict Elie Crémieu aussi sa personne et biens présents et advenir à toutes cours requises en la meilleure forme de la chambre apostolique. Et ainsin l'ont promis et juré sur le bras de moy dict notaire, à la manière des Hébreux. Renoncé etc. De quoy etc.

Fait et recité au dict Avignon, dans la boutique du greffe de moy dict notaire, ez présence de Monsieur André Court du lieu du Thor, et de Pierre Dumas clerc habitant du dict Avignon, temoings requis soubsignés avec le dict Elie Crémieu, Jossé, Petit, David, Rogier, et Mossé Delpuget juifs.

(*Origin. Minutes de l'étude Charasse, n° 455, fol. 388, v°. Notaire Pezenas, 1657-1662.*)

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND.

Aptowitzer (V.). Noms de Dieu et des anges dans la Mezouza..... 54
Bacher (W.). Rabbanan et Rabbanin..... 32
Bernheimer (Carlo). I. Document relatif aux Juifs de Négrepont..... 224
II. La Bibliothèque du Talmud Tora de Livourne..... 301
Epstein (I. N.). Les « Tossafot » de R. Ascher sur « Berachot »..... 47
Ginsburger (M.) Samuel Lévy, rabbin et financier..... 274
Kahn (Salomon). Les Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire..... 181
Lévi (Israel). Document relatif à la « Communauté des fils de Sadoc » 24
Liber (M.). I. Les Juifs et la convocation des États Généraux (*suite*). 89
II. Le séjour d'Azoulaï à Paris..... 243
Marx (A.). Le séjour d'Azoulaï à Paris..... 243
Poznanski (Samuel). Sur quelques noms propres dans des documents de la Gueniza récemment publiés..... 40
Régné (Jean). Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (*suite*)..... 61 et 196
Reinach (Adolphe). Noé Sangariou. Etude sur le déluge phrygien et le syncrétisme judéo-phrygien..... 161
Vexler (M). De l'*Apologie* de Spinoza..... 231
Weill (Julien). L'essence du pharisaïsme..... 1
Weill (Raymond). Un document araméen de la Moyenne-Égypte... 16

NOTES ET MÉLANGES.

Galante (Abraham). Deux nouveaux documents sur Dona Gracia Nassy..... 151
Lévi (Israel). I. Note sur Psaume xvii, 14 et 11..... 134
II. Encore quelques mots sur le sacrifice d'Isaac..... 138
Marmorstein (A.). Deux observations..... 310

Poznanski (S.). Les cinq Isaac..... 312
Prenner (J.). Contrat d'engagement du rabbin d'Avignon en 1664... 315
Reinach (Théodore). Les Juifs de Xénéphyris..... 135
Schwab (Moïse). I. L'image כמין כי..... 143
II. Deux inscriptions hébraïques..... 147

BIBLIOGRAPHIE.

Poznanski (Samuel). Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, by G. Margoliouth. Part III, Sections II-VII : Ethics, Philosophy, Poetry, Philology, Mathematics and Astronomy, Medicine..... 155

Additions et rectifications..... 160

Table des matières..... 319

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.65

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 09 004 0